Slavoj Žižek

Welcome to the Desert of the Real

欢迎来到实在界这个大荒漠

〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克 著

季广茂 译

译林出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

凤凰出版传媒股份有限公司
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA, INC

齐泽克发出了一种不寻常的声音，我们将在今后数年内反复聆听。

——美国马克思主义批判家 弗雷德里克·詹姆逊

他是欧洲数十年来精神分析，更确切地说是普通文化理论方面最杰出的代表。

——英国文学理论家 特里·伊格尔顿

哲学不仅是精神求索的工具，也是解剖现实的利器。齐泽克习惯把高深的哲学同琐碎的日常生活紧密结合，以哲学透彻分析生活，用寻常生活丰富哲学，本书即是他的代表作品。“9·11”之后，各界学者纷纷从地缘政治和意识形态角度做出分析，齐泽克则从马克思主义、精神分析、后现代主义和生命政治等角度对这些事实和见解予以回应，视角新颖，见解独特。

关注字里行间官方微信
微信ID：ZLHJ-BELENCRE

凤凰壹力
PHOENIX·POWER
上架建议：哲学/畅销书
ISBN 978-7-5447-5288-6
9 787544 752886
定价：36.80元

Slavoj Žižek

Welcome to the Desert of the Real

欢迎来到实在界
这个大荒漠

〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克 著　季广茂 译

译林出版社

图书在版编目（CIP）数据

欢迎来到实在界这个大荒漠 /（斯洛文）齐泽克著；季广茂译. —南京：译林出版社，2015.4

书名原文：Welcome to the desert of the real

ISBN 978-7-5447-5288-6

Ⅰ.①欢… Ⅱ.①齐… ②季… Ⅲ.①齐泽克，S.-哲学思想 Ⅳ.①B555.4

中国版本图书馆CIP数据核字（2015）第039914号

Welcome to the Desert of the Real by Slavoj Žižek
copyright: © Slavoj Žižek
First published by Verso 2002
Simplified Chinese edition copyright:
2015 Phoenix-Power Cultural Development Co., Ltd.
All rights reserved.

著作权合同登记号 图字：10—2012—279号

书　　名　欢迎来到实在界这个大荒漠
作　　者　〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克
译　　者　季广茂
责任编辑　陆元昶
特约编辑　王正磊
原文出版　Verso，2002
出版发行　凤凰出版传媒股份有限公司
　　　　　译林出版社
出版社地址　南京市湖南路1号A楼，邮编：210009
电子信箱　yilin@yilin.com
出版社网址　http://www.yilin.com
印　　刷　三河市华润印刷有限公司
开　　本　960×640毫米　1/16
印　　张　13
字　　数　136千字
版　　次　2015年4月第1版　2015年4月第1次印刷
书　　号　ISBN 978-7-5447-5288-6
定　　价　36.80元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

中文版前言

依黑格尔之见，重复（repetition）在历史上发挥着明确的作用。某件事情第一次发生时，人们会视之为事出偶然。人们会认为，如果当初处理得当，这件事情大可避免发生。但是，一旦同样的事情再次发生，那就意味着，这件事情具有深层的历史必然性。1813 年拿破仑第一次溃不成军时，大家觉得他只是运气欠佳；他再次在滑铁卢一败涂地后，大家都知道，他的时代已经终结……这道理不同样适用于今日正在美国和欧洲发生的金融危机吗？2008 年 9 月它第一次冲击市场时，人们觉得，这只是偶然现象，不必大惊小怪，可以通过更加有效的管理加以矫治；现在，金融崩盘的迹象日益明显，人们知道，这件事情的发生具有结构上的必然性。

且让我们回到 20 世纪 30 年代。那时，希特勒推动排犹主义，把排犹主义当成叙事性解释，以之解说普通德国人经历的种种烦恼，包括失业、道德堕落、社会动荡等。一句话，所有这些烦恼都是由犹太人一手造成的。虚构一套“犹太阴谋”，提供一个简易的“认知图绘”（cognitive mapping），仿佛如此一来，就能使一切一目了然。今天西方人对多元文化主义的仇恨，对外来移民的恐惧，不正以类似的方式运作吗？怪异的事情不断发生，影响我们日常

生活的金融危机正在形成，而西方人对这些灾祸的体验却是不明所以和不辨西东。这时，拒绝多元文化主义似乎是解决问题的一条捷径。他们可以说，扰乱了我们的生活方式的，正是那些来自外部的入侵者……因此，在西方国家正在兴起反移民的浪潮——安德斯·贝林·布雷维克的大开杀戒即其顶峰——与正在发生的金融危机之间，存在着某些关联。[①]仿佛只要坚守自己的族裔身份，就能抵挡下列创伤性的事实——他们已经身陷无法明了的金融失血这一旋涡之中。但归根结底，那个无法同化的“外来物”就是资本这个恶贯满盈、自我驱动的机器。

布雷维克曾对自己的杀人行为做出回应，我们也可以借助于布雷维克的意识形态性自我辩白（ideological self-justification）来思考某些事情。布雷维克这位基督教“马克思主义猎手”在奥斯陆杀害了七十多人，他的宣言绝非一个疯子的不着边际的胡言乱语，而是对“欧洲危机”所做的逻辑严密的解说。可以（或多或少地）把他的宣言视为正在崛起的反移民的民粹主义的隐含根基。它的前后不一昭示了这种观点的内在矛盾。我们不得不注意的第一件事情，就是布雷维克是如何建构他的敌人的：他把三种元素（马克思主义、多元文化主义和伊斯兰主义）融为一体，而这三种元素又分属于不同政治空间（马克思主义激进左翼、多元文化主义

---

① 安德斯·贝林·布雷维克（Anders Behring Breivik，1979— ），挪威恐怖分子。2011年7月22日，他先在奥斯陆制造了爆炸案，导致8人死亡，30人受伤；后赴奥斯陆附近的于特岛（Utφya），对那里的青少年学生展开疯狂屠杀，导致68人死亡，66人受伤。其后有伤重者去世，遇害人数共计77人。行凶前曾将事前拟定的“宣言”以电邮的形式寄给1003个接收者。——译者注

的自由主义和伊斯兰的宗教原教旨主义)。法西斯主义有个老习惯，即把相互排斥的不同特性("布尔什维克—财阀的犹太人阴谋"——布尔什维克激进左翼、种族—宗教的身份)归诸敌人。现在，这个习惯借尸还魂了。更具象征意味的是，布雷维克的自命不凡彻底改变了激进右翼的意识形态。布雷维克鼓吹基督教，却是个世俗的不可知论者：对他而言，基督教只是用来反对伊斯兰教的文化建构。他反对女权主义，认为女性不应接受高等教育，但又赞成"世俗"社会，支持堕胎，自称支持同性恋。此外，布雷维克把纳粹特征(同样甚为具体，如喜爱中世纪北欧传说，与瑞士亲纳粹的民歌手心心相印)与仇视希特勒结合起来：他崇拜的一个英雄是挪威反纳粹抵抗运动领导人马克斯·马努斯(Max Manus)。布雷维克反对穆斯林胜过他支持种族主义：他的全部仇恨都集中在穆斯林造成的威胁上。最后，布雷维克排犹，却亲以色列，因为以色列是反对穆斯林扩张的第一道防线。他甚至希望看到耶路撒冷圣殿的重建。他的看法是：犹太人只要不遍地开花，就没有问题。正如他在自己的《宣言》中所言："西欧并不存在犹太人问题(英国和法国例外)，因为只有一百万犹太人生活在西欧。一百万犹太人，有八十万生活在法国和英国。另一方面，美国拥有六百万犹太人(是欧洲的六倍)。美国有着相当严重的犹太人问题。"他的这串数字体现了犹太复国主义纳粹分子(Zionist Nazi)的终极悖论：这是如何可能的?

欧洲右翼对布雷维克的攻击做出了回应，该回应提供了至为关键的一点。它的经典做法是，在谴责布雷维克的杀人行为时，

强调不应忘记，布雷维克已经提出“对真正问题的合理关切”。主流政治未能应对伊斯兰教化与多元文化主义对欧洲的侵蚀。或者，引用《耶路撒冷邮报》（*Jerusalem Post*）上的话说，我们应该把奥斯陆悲剧“当成严肃重估挪威等地的移民融合政策的机遇”。顺便说一句，如果听到有人对巴勒斯坦人的恐怖行为做类似的赞赏，那该多好。比如，有人说，“应该把这些恐怖行为当成重估以色列政治的机会”。当然，这样的评价自然隐含着对以色列的指涉：“多元文化”在以色列没有生存的机会，种族隔离是唯一现实的选择。要为签订这个纯然变态的犹太复国主义—右翼主义协定付出的代价是，为了证明占有巴勒斯坦是完全合理的，不得不回溯性地认可欧洲初期用以反对犹太人的论证路线。秘而不宣的交易是：“如果你们承认我们有权不去宽容巴勒斯坦人，那我们就准备认可你们对其他文化的不宽容。”这个秘而不宣的交易的悲剧性反讽在于，在上个世纪的欧洲历史上，犹太人是第一批“多元文化主义者”：他们面临的问题是，在另一种文化居于支配地位的情况下，如何使自己的文化毫发无损地幸免于难。附带说一句，我们应该注意，在 1930 年代，在对纳粹的排犹主义做出直接回应时，欧内斯特·琼斯（Ernest Jones）这位对精神分析进行绅士化（gentrification）改造的主要代表人物，陷入了怪异的沉思：一个国家要容忍占多大比例的外来人口才不至于将自己的身份置于危险的境地。最后他接受了纳粹提出的问题。在这种道路的尽头，是一种决不可小觑的极端可能性：犹太复国主义者和穆斯林原教旨主义者完全有可能达成“历史性的协定”。

但是，如果我们正在进入这样一个新世纪呢，在那里，这种新的推理即将发扬光大？英国2011年8月发生的骚乱暗示了这个走向。尽管骚乱是由马克·杜根（Mark Duggan）的可疑死因引发的，但人们通常都会认为，这些骚乱表达了更深层的惴惴不安。这是什么性质的不安？与巴黎市郊2005年的焚车事件类似，英国的抗议者没有任何信息要传达。它与2010年11月爆发的学生抗议（后来变得血腥残暴）形成了对比，因为那次学生抗议有要传达的信息，即拒绝高等教育改革。之所以很难根据马克思主义的“正在涌现的革命主体”的理论来设想英国的骚乱，原因就在这里。黑格尔的“乌合之众”（rabble）更适宜于这些骚乱的分析。“乌合之众”指那些处于有机社会空间（organized social space）之外，被阻止参与社会生产的人。他们只能假借破坏性暴力的“非理性”爆发，假借黑格尔所谓的“抽象否定性”（abstract negativity），来表达自己的积怨。或许，这就是黑格尔的秘而不宣的真面目，黑格尔政治思想秘而不宣的真面目：一个社会越是井然有序和神智健全，“非理性”暴力这个抽象否定性就越是要归来。

有个老故事，故事的主角是个工人，守卫疑其偷窃。每天晚上他离开工厂时，都会若无其事地推辆独轮手推车，守卫对这辆手推车再三检查，结果毫无发现。手推车总是空空如也。后来守卫终于恍然大悟：那个工人偷走的，正是手推车。守卫检查手推车时，只关注内容，忽略了形式，这与分析家在考察骚乱的隐含意义时的做派如出一辙。我们被告知，1990年发生的事件——共产主义政权的解体——发出了意识形态即将终结的信号。曾经导致了

极权主义灾难的大规模的意识形态运动的时代已经过去，我们已经进入实用主义的理性政治的新纪元。不过，如果那个再三重复的老生常谈——“我们正生活在后意识形态时代”——还有什么意义可言，它的意义就表现在这里，表现在正在进行的暴力迸发中，而且这种意义是清晰可辨的。抗议者并没有提出任何具体要求：我们看到的抗议是零度抗议，是不提任何要求的暴力抗议。看到社会学家、知识分子、评论家试图理解和帮助那些抗议者，就会领略其中的反讽意味。这些人不顾一切地把抗议行为转换为他们理解的意义，而且在这个过程中忽略了骚乱提供的关键之谜。

尽管抗议者们实际上社会地位低下，还被排斥在主流社会之外，但他们绝对没有生活在饥饿的边缘，也没有挣扎在死亡线上。这些人在物质生活方面捉襟见肘，在生理及意识形态方面也是受尽压迫，但他们一直都能自我组织，并把自己转换成具有明确议程的政治力量。但事实上，他们没有任何纲领。我们必须对此事实做出阐释。它清晰地告诉我们，我们身处意识形态—政治的困境之中：我们现在置身其间的社会是怎样的社会？它自诩为“选择的社会”（society of choice），但在这样的社会里，在达成民主共识方面，唯一的选择不就是盲目地投入行动（acting out）？令人感到悲哀的事实是，在这个社会里，对体制的反抗是无法借助于切实可行的选择来表达的，至少是无法借助于意义深长的乌托邦方案来表达的。这个事实是对我们困境的严厉指控。一旦只能在“被规则玩弄”和“（自我）破坏性暴力”之间做出选择，我们那脍炙人口的“选择自由”又何用之有？

阿兰·巴迪欧（Alain Badiou）曾经郑重其事地说过，我们生活在一个被日甚一日地体验为“无世界”（worldless）的社会空间中。在这样的空间内，抗议能够采取的唯一的形式，就是无意义的暴力。无论纳粹的排犹主义有多么恐怖，它为我们打开了一个世界：它设置了一个敌人，即“犹太阴谋”，并以此描述它面临的危急情形；它制定了目标，并指出了实现该目标的手段。纳粹主义是这样揭示现实的：它允许其臣民获得全球性的认知图绘，包括供其积极介入的空间。或许我们应该在此锁定资本主义的一大危险所处的方位：尽管资本主义是全球性的，也囊括了整个世界，但它支撑的却是严格意义上的“无世界”的意识形态格局，并使多数人丧失了有意义的认知图绘。资本主义是第一个消除意义整体化(detotalizes meaning）的社会—经济秩序：在意义的层面上，它不是全球性的。根本不存在全球性的“资本主义世界观”，根本不存在恰如其分的“资本主义文明形态”：全球化的根本教益恰恰在于，资本主义能使自己适应所有的文明形态，从基督教到印度教或佛教，从西方到东方。只能在“有真相而无意义”（truth without meaning）这个层面上，把资本主义的全球之维概括为全球市场机制这一实在界(the real of the global market mechanism)。

保守派和自由派对动荡局势的应对之所以失败，原因就在这里。保守派的应对，我们一猜便知：这样的恶意破坏行为毫无正当性可言，要采取一切必要的手段恢复秩序；想进一步阻止此类骚乱的发生，需要做的不是宽容和社会救助，而是奉公守法、艰苦劳作和责任感，等等。这类解说的虚假之处，不仅在于它忽略了一

个事实——正是令人绝望的社会情形驱使年轻人走向了暴力，而且在于（这一点或许更为重要），暴力以这种方式喷发，是对保守意识形态的秘密前提的应答。保守派在 1990 年代发动臭名昭著的“回复本原”[①]运动时，它淫荡的补充物显然是由诺曼·泰比特（Norman Tebbitt）的“永远不要羞于暴露保守派无意识中的肮脏秘密”暗示出来的：“人不仅是群居动物，还是领土动物（territorial animal），必须把满足部落制（tribalism）和领土性（territoriality）的基本本能列入我们的议事日程。”这才是“回复本原”的言内之意：重新张扬潜藏于高尚资产阶级社会这一伪装之下的野蛮的“基本本能”。难道我们没有在充满暴力的抗议中遭遇同样的“基本本能”？不是卑躬屈膝的下九流阶层的“基本本能”，而是高高在上的资本主义意识形态的“基本本能”？ 1960 年代，为了解释当时流行的“性革命”——消除阻止自由性行为的传统障碍，赫伯特·马尔库塞（Herbert Marcuse）引入了“压制性的去崇高化”（repressive desublimation）一语：人的驱力是可以“去崇高化”的，是可以剥离其高尚的外壳的；但即便如此，它依然能够保持其“压制性”的品格。我们如今在英国大街上看到的，不正是这种“压制性的去崇高化”吗？也就是说，我们在那里看到的不是沦为“天然野兽”的人，而是历史上特定的、由霸权性的资本主义意识形态制造出来的“天然野兽”，即处于零层面（zero level）的资本主义主体。

因此，思考下列问题是没有意义的：面对骚乱，保守派和自

① “回复本原”（back to basics）指英国保守党提出的回复到理想生活的基本原则的主张。——译者注

由派都做出了回应，相形之下，哪个回应更为糟糕？斯大林会说，它们全都糟糕透顶。关于这些暴力行为的真正危险之处，两方均提出了警告，两方的警告同样糟糕透顶。这些警告存在于“沉默的大多数”对骚乱做出的种族主义回应之中。预测这种回应，可谓易如反掌。绝对不应该给这种回应贴上“反动”的标签，将其一脚踢开。这种回应早已在自身“部落”活动的遮掩下发生：突然出现了区域群落（土耳其人、加勒比人、锡克教徒等）自己组织的自我防卫，他们以极快的速度，组织了民间警戒单位（vigilante units），保卫自己辛辛苦苦得来的财产。在这场冲突中，我们同样应该拒绝偏袒任何一方：小店主是在保卫小资产阶级，反抗对体制的抗议（地地道道却又充满暴力的抗议）？或者，那些保卫者是真正的工人阶级的代表，他们在反抗促使社会解体的力量？抗议者的暴力行为几乎是专门以这些人为目标的。被焚毁的汽车和被洗劫的商店并不属于更富裕的街区：它们是某个阶层来之不易的财产的一部分，而抗议者就来自这个阶层。真正展示了这种形势的悲惨真相的是，这场冲突发生在处于两个极点的下层社会之间：一个极点在这个体制内成功地运作着，一个极点因为心灰意懒而难以为继，现在能够一展身手的，就是对自己群落的另一个极点发起攻击。因此，使骚乱得以进行下去的冲突，并非只是发生在社会的各个部分之间；在最激进的层面上，冲突发生在非社会与社会之间（conflict between non-society and society），发生在将毫发无损的人和将丧失一切的人之间，发生在不承担丝毫群落风险的人与承担最高群落风险的人之间。

但是，为什么抗议者会实施这种类型的暴力？齐格蒙·鲍曼(Zygmunt Bauman）在把这些骚乱描述为“有缺陷和不合格的消费者”的行为时，已经跻身于右翼之列。在他看来，至关重要的是，骚乱是消费主义的破坏行为大狂欢，是借助暴力展示出来的消费主义欲望。消费主义的欲望之所以通过暴力来展示,是因为无法以“正常”方式（购物）做到这一点。如此说来，骚乱也包含着如假包换的抗议的时刻，那就是对消费主义意识形态的反讽性回答，而我们在日常生活中天天被这种意识形态狂轰滥炸：“你号召我们消费，同时又剥夺了我们以正常方式消费的可能性，那好吧，我们只能以我们仅有的方式消费！”因此,骚乱在某种程度上展示了“后意识形态社会”的真相，以痛彻肌肤的方式展示意识形态的物质力量。骚乱本身存在的问题并不在于它的暴力性,而在于下列事实：这种暴力并非真的自我张扬,用尼采的话说,这种暴力是被动性的，而非主动性的。它是软弱无力的愤怒和绝望，却拉着无往不胜的架势。它是嫉妒，却装扮成了扬扬得意的狂欢。

危险在于,宗教必定会填补这个空白,并恢复意义。也就是说，要把骚乱置于这样的一系列事件之内：这些骚乱会与另一种类型的暴力结合起来，而多数自由主义者如今把这种类型的暴力视为对我们生活方式的威胁，即直接的恐怖袭击和自杀爆炸。无论是恐怖袭击还是自杀爆炸，暴力和反暴力都会陷入致命的恶性循环，每一种都促生它试图与之作战的武力。无论是恐怖袭击还是自杀爆炸，我们都要面对盲目的“付诸行动”(passage act)，而暴力意味着对自身软弱无力的默认。不同之处在于，与巴黎或英国爆发

的“零层面”抗议形成对比的是，暴力虽然发生了，却不希望得到什么，恐怖袭击的发生却代表着由宗教赋予的绝对意义。

齐泽克

2012 / 02 / 25

引论：红墨水缺货

在先前的德意志民主共和国，流传着一个老笑话。它说的是，一个德国劳工在西伯利亚觅得一份工作。他知道，从那里写信回国，必定无法绕过审查官的法眼，于是与朋友约定："我们建立一套密码：如果我写给你的信是用普通蓝墨水写的，那我信上说的一切都是真的；如果是用红墨水写的，那就是假的。"一个月后，朋友收到了他的第一封来信。信是用蓝墨水写的："这里的一切都奇妙无比：商品琳琅满目，食品极其丰富，公寓不仅宽敞，暖气也很充足，电影院里放映的全是西方大片，还有很多漂亮女孩，可与她们眉来眼去。只有一样不好——红墨水缺货。"笑话的结构比初看上去要精致得多：尽管无法像事先约定的那样，告诉朋友他信上所说的一切都是假的，但他还是成功地传达了自己想要传达的信息。他是如何做到这一点的呢？他把先前提到的密码的事情编入了加密信息自身，使先前提到的密码成了加密信息的一个因素。当然，这是标准的自我指涉问题（problem of self-reference）：虽然来信是用蓝墨水写的，它的全部内容都是真的吗？答案是，信里提到了红墨水缺货，这等于告诉收信人，这封信本来是要用红墨水写的。这个笑话的精妙之处在于，它提到了红墨水缺货，具有了揭穿真

相的功效（effect of truth），而这样的功效是不依赖于它的字面之真（literal truth）的：即使买得到红墨水，也可以谎称买不到；在这种特殊的审查制度下，这是传达真实信息的唯一有效方式。

这岂不为切实有效的意识形态批判提供了样本？这里的意识形态不仅指“极权主义”审查体制下的意识形态，而且或许更应包括更为优雅的自由主义审查体制下的意识形态。开始时我们都会同意，我们拥有自己渴望拥有的全部自由，然后再加一句：就是没有“红墨水”。之所以这样说，是因为我们缺乏那种语言，无法用它表达我们的不自由。没有红墨水，这意味着，今天我们用来命名眼前冲突的术语，包括“反恐战争”、“民主和自由”和“人权”等都是假的，都模糊了我们对形势的感知，而不是让我们对之慎思明辨。正是从这个意义上说，我们享有“自由”，目的只有一个，就是以之掩饰和维系我们更深的不自由。一百年前，吉尔伯特·基思·切斯特顿指出，接受僵化的教条是（要求获取）现实自由的前提。[①]他说这话时，显然敏感地觉察到，在思想自由（freedom of thought）这一原则下面，隐藏着反民主的潜能（antidemocratic potential）：

> 我们可以泛泛地说，自由思想（free thought）是用来抵抗现实自由（freedom）的最佳保障。设法以现代方式解放奴隶的

---

① 吉尔伯特·基思·切斯特顿（Gilbert Keith Chesterton，1874—1936），英国作家、文学批评家和神学家。生于伦敦小康之家，曾创作推理小说，著名的“布朗神父”即出自他的笔下。——译者注

心灵，是阻止解放奴隶的最佳方式。只要启发奴隶在“究竟要不要获得自由”这一问题上忧心忡忡，他就永远不会使自己获得自由。[①]

这话岂不特别适用于我们这个所谓“后现代”的时代？在这个时代里，我们有破坏、怀疑和疏远自己的自由。我们不应该忘记，切斯特顿在此提出的主张与康德在《何谓启蒙？》（*What is Enlightenment*?）中提出的主张如出一辙。康德说：“你喜欢怎么思考就怎么思考，你喜欢怎么自由地思考就怎么自由地思考，但要服从！”如果说两人有何不同，这不同就表现在，切斯特顿说得更具体，点出了康德的推论下面隐藏的悖论：思想自由不仅不会动摇现存的奴隶制度半根毫毛，还会为这种制度添砖加瓦。“不要思考，服从！”康德反对这句古老的格言，因为这句格言产生的效果适得其反：它有力地促生了反抗。只有通过思想自由，才能维护奴隶制度。切斯特顿赞成上述格言的对立面：对自由的争取，离不开对某种无可置疑的教条的接受。他这样说，是非常合乎逻辑的。

好莱坞的神经喜剧[②]常有经典的对白。比如一位女孩问她的男友：“你想不想娶我？”“不想！”“不要躲躲闪闪了！爽快回答我！”在某种程度上，这个对话遵循的逻辑是正确的：对于这个女孩来说，

① 原注 1。Gilbert Keith Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press 1995, p.114.

② 神经喜剧（Screwball Comedy），一种颇具美国特色的喜剧，通常利用身份和社会地位方面的差异制造冲突，在求偶和婚配的过程中制造笑料，最后却是皆大欢喜的“大团圆”。对话机智，语速快，喜剧效果明显。起源于 1930 年代，1940 年代最为兴盛。——译者注

唯一可以接受的正确答案就是“想”。除此之外的所有答案，包括那句直来直去的“不想”，都是地地道道的心口不一。当然，这逻辑还与被迫选择（forced choice）遵循的逻辑毫无差异：你可以自由地做出选择，但前提是，你必须做正确的选择。牧师在与疑心重重的世俗之人论战时，依赖的不是同样的悖论吗？“你相信上帝存在吗？”“不相信。”“不要躲躲闪闪了！爽快回答我！”在这位牧师看来，唯一直来直去的答案就是肯定自己相信上帝的存在：无神论者远远没有站在与牧师对称的清晰立场上，因此，无神论者说他不信神，那只是躲避与神相遇而已。今天说到“要民主制度还是要原教旨主义”，还不是一回事？面对这样的选择，选择“原教旨主义”是绝对不可能的，难道不是这样吗？处于统治地位的意识形态把这种选择强加于我们时，它这样做时期待的答案不是“原教旨主义”，而是民主制度：仿佛能够取代“原教旨主义”的，只有自由的议会民主（liberal parliamentary democracy）这种政治制度。

目　　录

中文版前言 / 1

引论：红墨水缺货 / 1

第一章　对实在界的激情，对表象的激情 / 1

第二章　再次挪用：奥马尔的教益 / 36

第三章　“9 · 11”后的幸福 / 64

第四章　从“笨蛋人”到“神圣人” / 96

第五章　从“神圣人”到邻居 / 129

结语：爱的味道 / 155

译者后记 / 178

第一章　对实在界的激情，对表象的激情

1953 年 7 月，布莱希特（Brecht）在从家赶往剧院的路上，看到了一队苏军坦克隆隆驶往斯大林街（Stalinallee），去那里镇压工人的叛乱。他向这些坦克招手示意。晚上回到家里又在日记里写道，看到坦克的时候，从来不是党员的他，一生中首次有了加入共产党的冲动。这倒不是说，因为布莱希特盼望镇压带来繁荣的未来，因而对残酷的斗争听之任之。而是说，诸如此类的严酷暴力是作为本真性的标记(sign of authenticity)被感知和认可的。……阿兰·巴迪欧认为，20 世纪的一个主要特征，便是“对实在界充满激情”(la passion du réel)①，布莱希特此举岂不是完美地证明了这一点？与 19 世纪的乌托邦式的或“科学的”事业、理想形成鲜明对比的是，20 世纪旨在释放原质（the thing）。也就是说，20 世纪旨在实现人类长期渴望的新秩序(New Order)。20 世纪的终极和关键时刻，就是直接体验实在界（the Real）的时刻。实在界与日常社会现实(social reality）南辕北辙。实在界具有极端暴力的特征，这是为剥离现实的欺骗性层面(deceptive layers of reality)而必须付出的代价。

① 原注 2。参见 Alain Badiou, *Le siécle*, 即将由巴黎门槛出版社(Editions du Seuil）出版。

在第一次世界大战的战壕里，恩斯特·荣格尔（Ernst Jünger）已经在把面对面的搏杀当成主体与主体之间的本真遭遇（authentic intersubjective encounter）来赞美了。本真性表现在暴力侵犯（violent transgression）这一行为上。从拉康所谓的"实在界"到巴塔耶所谓的"过度"（excess），都是如此。安提戈涅在违反城邦的法令时面对的原质（the Thing），就是拉康的"实在界"。在性的领域，日本导演大岛渚的电影《感官世界》（*Empire of the Senses*）对"对实在界的激情"做了典型的展示。《感官世界》制作于1970年代，是一部邪典电影（cult movie）。在电影中，一对恋人的关系开始走向极端，变成了彼此间的相互折磨，直至双双死去。在色情网站上，我们常常看到这样的情景：在假阴茎的前端装上微型摄像头，再将其插入阴道，这样，看客只要点击鼠标，就能占据有利位置，观察阴道内部的一举一动。这岂不是展示"对实在界的激情"的终极场景？在这种极端的情形下，转折出现了：一旦我们过于接近被欲求的客体（desired object），对色情的痴迷就会变为对赤裸肉体这一实在界的深恶痛绝。[①]

"对实在界的激情"与社会现实中的"商品供应"截然相反。"对实在界的激情"的另一个版本在古巴革命中清晰可辨。本来是非做不可的事情，却装出这样做好处多多的样子。今日的古巴就

---

① 原注3。我想在这里做一点个人说明：我曾于1990年代初涉足斯洛文尼亚政界，那时我与"对实在界的激情"擦肩而过，对之有了个人体验。政府当时考虑要给我某个职位，而我只对内政部长和秘密警察首领这两个职位有兴趣。在我看来，让我出任文化部长、教育部长或科学部长，实在是荒谬绝伦的事情，只可付诸一笑，不值得认真考虑。

是如此。它继续英勇不屈地蔑视资本主义遵循的“废品处置”和“计划性报废”的逻辑[①]在此使用的众多产品，在西方均被视为废品。这不仅包括1950年代出厂的美国名牌汽车（这些车至今还在服役），而且包括很多加拿大生产的黄色校车（上面还喷着法语或英语，字迹虽显陈旧，但依然清晰可辨）。这些车或许是送给古巴的礼物，以应对公共交通的需要。[②]于是我们看到一个悖论：在全球资本主义的疯狂岁月里，革命的主要结果就是驱动社会滚滚向前，直至其精疲力竭。这也是被排除在全球资本主义网络之外所付出的代价。我们在此遇到了古巴与西方“后工业”社会的奇妙对称：在这两种情形下，疯狂的流动（mobilization）隐藏了更为基本的静止（immobility）。在古巴，革命性流动隐藏了社会的停滞（stasis）；在发达的西方，疯狂的社会活动（social activity）隐藏了全球资本主义的一成不变（sameness），隐藏了事件（Event）的匮乏……

---

① 在西方世界，废品的处理，以及产品的折旧和报废，都有明确的规定。产品定期折旧，最后即成废品。废品就是废品，不能重复使用。——译者注

② 原注4。古巴显然处于资本主义之外。这种外在性还在下列方面呈现出来：古巴持续依赖于古老而美好的社会主义符号核算（symbolic accountancy）的姿势。也就是说，为了正确核算，必须将每件事铭刻于大对体（the big Other）之上。2001年，在哈瓦那宾馆的告示牌上出现一则告示，上面是这样说的：“亲爱的旅客，为了完成薰烟除虫计划（program of fumigation），本宾馆将于2月9日下午3点至9点薰烟除虫。”为什么要这样叠床架屋、装腔作势？为什么不对旅客直来直去，告诉他们，宾馆要薰烟除虫？为什么不说薰烟除虫，而说“薰烟除虫计划”？而且不妨顺道一提，我禁不住要问，在这种环境下，如果一个人想做爱，会不会也要像上面那样：不是正常的诱惑，而是说“亲爱的，为了完成我们的性计划，我们可否那个一番……”

瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）把救世主降临的时刻（Messianic moment）界定为“对沉寂的辩证”（Dialektik im Stillstand）的时刻。即是说，在期待救世主降临这一事件时，生命趋于沉寂。难道我们没有看到，在古巴，一种否定的救世主降临时刻（negative Messianic time）已经到来？那是一种社会沉寂，在这种沉寂中，“时间正在接近终点”，人人都在等待奇迹的发生：一旦卡斯特罗去世，一旦社会主义崩溃，将会发生的奇迹。难怪除了政治新闻和政治报道，古巴电视的主要节目就是英语教学课程：节目五花八门，每日长达五六个小时。具有讽刺意味的是，回归反救世主降临的资本主义常态（anti-Messianic capitalist normality），被体验为期盼救世主降临的目标。这个一片死寂的国家等待着的，就是回归反救世主降临的资本主义常态。

在古巴，放弃革命是作为证据——证明革命事件具有本真性的证据——被体验或强加的。在精神分析中，这就是所谓的阉割的逻辑。古巴的整个政治—意识形态身份（politico-ideological identity）都建立在对阉割的忠诚上。难怪古巴的领导人名为菲德尔·卡斯特罗！[①]与事件相对应的，是社会存在/生活（social being/life）不断增长的惰性：这是冻结在时间中的国家，古老的建筑颓败不堪。这倒并不是说，革命事件（revolutionary Event）已被建立新秩序的热月党人（Thermidorian establishment）所背

① 作者在这里玩了个文字游戏。“对阉割的忠诚”（fidelity to castration）在发音上接近于菲德尔·卡斯特罗（Fidel Castro）。——译者注

叛。[①]对事件的坚持不懈，导致了积极的社会存在的沉寂。日益破败的房子就是证据，它证明了对事件的忠贞不贰。难怪如今古巴的革命图像总是令人想到基督教：那里有革命的使徒，那里把切·格瓦拉视为基督似的人物，视为永恒的救世主（Eternal One）。卡洛斯·普埃布拉（Carlos Puebla）写了许多歌颂他的歌曲，其中一首歌曲的标题就是“永恒”（lo Eterno）。一旦永恒介入时间，时间就会趋于停滞。难怪在2001年，哈瓦那给人留下的基本印象就是原住民全都逃之夭夭，入侵者反客为主。他们与这些宏伟的建筑格格不入。他们暂时占有它们，用木板把大片空间隔离开来，如此等等，不一而足。我们从佩德罗·胡安·古铁雷斯（Pedro Juan Gutiérrez）（“肮脏的哈瓦那三部曲”的作者）等人那里得到的古巴印象颇能启人深思。这就是与革命事件（revolutionary Event）截然相反的古巴式“生存”（being）。古巴人每天都在为生存而斗争，他们遁入充满暴力的杂交，今朝有酒今朝醉，哪管明天死与活。这种淫荡的惰性就是革命性崇高（revolutionary

① “热月”又称“焰月”，是法国共和历的第十一个月，一般对应于现在的7月19日至8月17日。1794年7月27日，法国为反对雅各宾恐怖统治而发动政变，开始了热月党人的独裁统治时期。热月党人强调恢复旧有的生活秩序，比较温和。——译者注

Sublime）之“真相”。[①]

人们常说的原教旨主义恐怖（fundamentalist terror），不是同样表现出“对实在界的激情”？1970年代初，德国新左翼学生抗议运动宣告崩溃。其结果之一就是红军派恐怖主义的形成，包括巴德尔－迈因霍夫（Baader-Meinhof）的“黑帮”等。[②]这些组织有个不言自明的前提：学生运动的失败已经证明，人民大众已经深深陶醉于对政治漠不关心的消费主义世界，对他们进行标准的政治教育，进而强化其自我意识，已经不足以把他们唤醒。要想使他们脱离意识形态的麻木状态，使他们摆脱浑浑然的消费主义状态，就必须进行暴力干预。只有像炸毁超级市场那样的直接暴力干预才能发挥作用。虽然昔日的恐怖主义与今日的恐怖主义处

---

① 原注5。古巴革命的特殊性在卡斯特罗和切·格瓦拉的二元对立中得到了最佳表现。卡斯特罗是实际领袖，是国家的超级权威。切·格瓦拉是永恒的革命造反派，不会降尊纡贵去治理国家。这种情形与苏联岂不是非常相似？在苏联，如果托洛茨基当年不是被当成头号叛徒而驱逐出境呢？可以设想，为了在全世界煽动革命，托洛茨基早在1920年代中期即毅然移民国外，并宣布放弃苏联公民的身份，然后很快死去。在他死后，斯大林对他大加赞扬并极力崇拜。……当然，对于事业的忠诚（“要么选择社会主义，要么选择死亡！”）——只要这种事业是以领袖为化身的——会轻而易举地退化为领袖的牺牲意愿。当然，不是领袖为国家牺牲，而是国家为领袖牺牲，为领袖的事业牺牲。同样，真正地忠于领袖，需要证据。这证据不仅表现在要为领袖挡子弹。除了为领袖挡子弹，还要做好准备，身受来自领袖的子弹。也就是说，如果有利于领袖更高的目的，那么，接受被遗弃的命运，甚至任由领袖宰割，成为祭品，也是必需的。

② “红军派”起源于1968年的学潮，1970年代初成为暴力恐怖组织——“红军派”。“红军派”的成员大都出身富裕家庭，以年轻知识分子和大学生为主体。“红军派”多次制造血腥暴力事件，多名政商界要人被杀。1977年，“红军派”重要成员被判终身监禁。但监狱外的“红军派”的恐怖活动在继续，连续暗杀、绑架多人。不久即被彻底扑灭。——译者注

于不同的层面，这道理不是同样适用于今日的原教旨主义的恐怖行为？原教旨主义的恐怖行为的目标，不同样是唤醒我们这些西方人，使我们摆脱麻木状态，使我们不再沉迷于日常的意识形态世界？

最后两个例子展示了“对实在界的激情”的根本性悖论：从斯大林主义的摆样子公审，到引人注目的恐怖主义行为，这一根本性悖论都是在显而易见的对立中，在戏剧性景观（theatrical spectacle）中，达到了登峰造极的程度。[①] 如果说，“对实在界的激情”是壮丽的实在界之效果(effect of the Real)的纯粹表象，那么，“后现代”对表象的激情就是反其道而行之，最后回到了“对实在界的激情”那里。不妨以那些自伤者为例。有一些人（其中多数是女人），觉得有一股难以抗拒的强烈冲动，要用锋利的刀片之类的利器割伤自己。这与我们环境的虚拟化（virtualization of our environment）是并行不悖的：它代表着不顾一切的策略，要拼死回到肉体这个实在界（the Real of the body）。如此说来，必须把自伤和文身加以对比：文身旨在确保主体进入（虚拟的）符号秩序，而自伤则与此截然相反，旨在张扬现实自身。自伤不是自杀，自伤的行为并不表明自伤者想要自我毁灭。自伤是一种激

① 原注6。我们应该在更为一般的层面上注意下列问题：一方面，斯大林主义对实在界充满了残忍的激情，为达到自身目的，不惜随时牺牲数百万人的生命，视人民如草芥；另一方面，斯大林主义又对维持自己正常表象极其在意。一旦表象有被撕破的危险，它就会做出惊惶失措的反应。有些事件表明，这个政权在管理社会方面一塌糊涂。这些事件有撕破正常表象的危险，因此不会出现在媒体之上。苏联的媒体上没有黑色记录(black chronicles)，没有有关犯罪和卖淫的报道，更不必提工人们的公开抗议了。

进的努力，它要（重新）把握现实。或者，从同一个现象的另一个方面看，它要把自我牢牢地置于身体现实（bodily reality）之内，同时抵制下列无法承受的焦虑——觉得自己根本不存在似的。自伤者通常会说，一看到鲜红的热血从自己割破的伤口中汩汩而出，就会觉得自己依然活着，依然能够脚踏实地。[①]自伤是一种病态的现象，但也是一种病态的努力，它想重归常态，避免彻底的精神崩溃。

在今天的市场上，能找到一个完整系列的产品，它们均被剔除了有害的属性。这样的产品包括不含咖啡因的咖啡、去脂的奶油和无醇的啤酒，等等。这样的产品还有许多：虚拟之"性"虽然也是一种"性"，但又没有肌肤之亲；科林·鲍威尔（Colin Powell）提倡"无伤亡的战争"（当然是我方没有伤亡），即没有战争的战争；眼下对于政治的重新界定——政治成了专家管理的艺术，因此是没有政治的政治；今天心胸宽广、不拘一格的多元文化主义固然是对他者（Other）的体验，但他者又被剥离了他者性（Otherness）。也就是说，他者已被理想化，他们迈着迷人的舞步，从生态学的角度看，也对现实采取了坚实的整体论的态度。与此同时，他们虐待老婆之类的行为依然被排除在人们的视野之外。提供一个产品，同时剥离它之所以为它的实体（substance）。虚拟现实只是这个程序的扩展而已：它提供了现实，但又剥离了现实之为现实的实体，剥离了实在界的坚硬的抵抗之核。不含咖啡因的咖啡，闻起来还是喝起来，都与真正的咖啡无异，却不是真正的咖啡。同样，

① 原注 7。Marilee Strong, *The Bright Red Scream*, London: Virago 2000.

虚拟现实虽然被体验为现实，却不是真正的现实。而且，在这个虚拟化过程的另一端，出现了下列情形：我们开始把“真正的现实”体验为虚拟的现实。对于多数公众而言，美国世界贸易中心的爆炸只是发生在电视屏幕上的事件而已。惊恐万状的民众奔向摄像机，他们身后是轰然倒地的大厦造成的巨大尘烟，这样的镜头被反复播放。当我们在电视上看到这样的场景时，那些镜头岂不令我们忆起灾难片中那些无比壮观的镜头吗？它的特效岂不胜过电影的特效，因为正如杰里米·边沁（Jeremy Bentham）所言，现实就是现实自身的最佳表象？

恐怖分子袭击世贸中心与好莱坞的灾难片的关系，和真枪实弹的色情片与普通的施虐—受虐色情片的关系，何其相似乃尔？[①]这也是卡尔－海因茨·施托克豪森（Karl-Heinz Stockhausen）的一个煽动性陈述包含的真理要素（element of truth）：袭击世贸中心双子塔的飞机是终极艺术品：20 世纪的艺术对实在界满怀激情，可以把世贸中心双子塔的坍塌视为这种激情的最高体现。恐怖分子袭击双子塔，首要目的并不在于在物质上毁灭什么，而在于制造波澜壮阔的破坏效果。在 2001 年“9·11”后的日子里，我们目不转睛地凝视着飞机撞击双子塔之一的图像。那时，我们全都被

① “真枪实弹的色情片”（snuff pornography），演员在表演时如实发生性行为的影片；“普通的施虐—受虐色情片”，演员在表演时并不真的做出那些伤害性的动作，效果是通过表演和化妆等制造出来的。——译者注

迫体验“强迫性重复”和超越了快乐原则的原乐[①]：我们要反复观看那个图像；同样的镜头反复播出，已经到了令人作呕的地步；我们从中获得的离奇效果就是最纯粹的原乐。我们只有在电视屏幕上观看双子塔坍塌时，才体验到“真人电视秀”（reality TV shows）的虚假性。即使这些真人电视秀追求“如假包换”的效果，人身处其中，依然是在表演——每个人都在演自己。小说中标准的免责声明（“文中人物纯属虚构，如与真实人物雷同，必属巧合”），同样适用于真人电视秀的参与者：我们在那里看到的都是虚构性的人物，尽管这些人物都在为了“追求真实”的效果而表演自己。

对渗透“实在界原质”（the Real Thing），20 世纪充满了纯正的激情。从数字特效到真人电视秀和业余色情片，再到真枪实弹的色情片，透过环环相扣、纵横相连的表象（这些表象构成了我们的现实），上述激情在实在界（实在界在此即终极“效应”）带来的欢欣中达到了顶峰。展示“真玩意儿”的真枪实弹的色情片，或许展示了虚拟现实的终极真相。下列两者间存在密切关系：其一

① “原乐”（jouissance）是拉康精神分析中的一个核心概念，在中文中译法甚多，“快感”、“愉悦”、“欢愉”、“原乐”、“享乐”、“至乐”、“执爽”、“绝爽”等，不一而足。英语世界通常将其译为 enjoyment 或 pleasure，也有人将其译为 bliss，均无法涵盖其原意，因此有人主张将 jouissance 直接引入英文，不加翻译。它不是生理意义上的性快感或感官快感，也不是一般意义上的心理满足（如占有欲的满足），更不是宗教意义上的狂喜与极乐。它是一种快乐，但它是“恶中之乐”、“苦中之乐”、“丑中之乐”。之所以如此，是因为它与对宗教、法律、伦理、道德等禁令的违反有关，与对快乐原则的超越有关，与死亡驱力有关。拉康认为，人类具有追求原乐的天然意志（will to jouissance），愿在恶、苦、丑中求乐，也只有这样得来的快乐才是真正的快乐。它是万乐之“原”。故谓之原乐。——译者注

是现实的虚拟化，其二是无限或无限化的肉体痛苦（远比寻常的痛苦强烈）的形成。生物遗传学不是已经和虚拟现实联手，为酷刑提供了崭新的和“高级”的可能性？为扩大我们忍受痛苦的能力（方法是拓宽我们承受痛苦的感官能力，发明造成肉体痛苦的新形式）提供了崭新的和前所未有的视野？萨德曾经创造忍受酷刑又“永不死去”的形象，这样的形象能够承受无穷无尽的痛苦，又可顽强自制而不死去。这样的形象还有待实现。

美国终极的偏执狂幻象通常是这样的：某人生活在田园诗般的加利福尼亚小镇这样的消费主义天堂里，突然间他开始怀疑，他生活的世界是伪造出来的人造景观，目的在于让他相信，他生活在真实世界中。他周围的所有人实际上都是巨大秀场中的专业演员和临时演员。这方面最近的例证是彼得·威尔（Peter Weir）的《楚门的世界》（*The Truman Show*）。金·凯瑞（Jim Carrey）在里面扮演了一个小镇雇员。他渐渐发现，他是全天候电视真人秀中的主人公。他生活的小镇其实是一个巨大的摄影棚。无论他走到哪里，都被众多摄像机追踪拍摄。这部电影有众多前身。值得一提的是菲利普·迪克（Phillip K. Dick）的《阴差阳错》（*Time out of Joint*）（1959）。书里面的主人公居住在1950年代末田园诗般的加利福尼亚小镇上，过着平庸的日常生活。他渐渐发现，整个小镇都是伪造出来的，目的在于让他感到舒适惬意。《阴差阳错》和《楚门的世界》提供的潜在经验是，加利福尼亚的晚期资本主义的消费主义天堂尽管看上去超级真实，实际上是不真实的，是缺乏实体的，被剥夺了物质惰性（material inertia）。在世贸中心坍塌后，

恐怖行为导致的“现实感丧失”还在继续：遇害的人数（3000 人）一再被提及，令人诧异的是，我们很少看到实际的惨象，没有撕裂的肢体，没有横流的鲜血，没有垂死之人的绝望表情……这与有关第三世界大灾难的报道形成了明显的对比。在那里，记者倾尽全力挖掘可怕的细节，如饿得奄奄一息的索马里人，被强暴的波斯尼亚妇女，还有惨遭割喉的男人。这样的镜头常常伴以“勿谓言之不预也”的警告：“你将看到的某些图像极其逼真，可能会令儿童不安。”有关世贸中心坍塌的报道中，我们从未听到这样的警告。这岂不是进一步证明，即使在如此悲惨的时刻，我们与他们之间的距离，我们的现实与他们的现实之间的差异，依然维持不变：真正的恐怖发生在那里，而不在这里。[①]

所以，好莱坞展示了晚期资本主义消费社会的真实生活的表象（这样的真实生活已被剔除物质性 [materiality] 的重要与惰性）。不仅如此，不知道出于什么原因，“真实生活”自身也获得了舞台表演的特质，我们的左邻右舍在“真实”生活中的言谈举止与演员和临时演员无异。……资本主义实利性和世俗化的世界就是“真实生活”的非物质化（dematerialization），就是向幽灵式存在的转

① 原注 8。意识形态审查（ideological censorship）的另一个个案：在消防队员的遗孀接受美国有线新闻网（CNN）的采访时，多数遗孀的表现符合观众的预期，她们泪水潸然而下，祈祷之声不绝于口……只有一位例外，她没有流泪，还说她不会为死去的丈夫祈祷，因为她知道，祈祷不能令他起死回生。在被问到是否梦想复仇时，她平静地回答，复仇是对她丈夫的真正背叛：如果她丈夫幸免于难，他也会认定，世界上最糟糕的事情，就是屈从于自己强烈报复的冲动。……不必再说了吧？这段采访只播放过一次，就在反复播放的采访中销声匿迹了。

化。克里斯托弗·艾什伍德（Christopher Isherwood）以汽车旅馆的房间为例，展示美国日常生活的这种非真实性："美国汽车旅馆是不真实的！……这些旅馆的不真实，是故意设计出来的。……欧洲人之所以恨我们，是因为我们已经遁入广告，并在那里生活，就像隐士遁入山洞，并在那里冥思一样。"彼得·斯劳特戴克（Peter Sloterdijk）的"球体"（sphere）在这里实实在在地展现出来，因为巨大的金属球体包围和隔离了整个城市。多年之前，包括《萨杜斯》（*Zardoz*）或《我不能死》（*Logan's Run*）在内的一系列的科幻电影，通过把上述幻象延伸至人类社会，预见到了今日的后现代困境。在这些电影中，一个一尘不染、与世隔绝的群体渴望体验生生灭灭的真实世界。飞机逼近和撞击第二幢世贸中心大厦的镜头被无休无止地播放着，这个镜头不就是希区柯克的电影《群鸟》中那个著名场景的现实版吗？雷蒙·贝洛（Raymond Bellour）曾经对那个著名场景做过精湛分析。在那里，梅兰妮（Melanie）驾驶小船穿过海湾，抵达波德加海湾（Bodega Bay）的码头。靠近码头时，她向自己的（未来的）情人招手示意。那时，一只鸟（最初被看成一个模糊的黑点）从右方出人意料地进入镜头，袭击了她的头部。①撞击世贸中心大厦的飞机不正是终极的希区柯克式黑点，不正是使那个美妙和著名的纽约场景非自然化的失真的污点？

沃卓斯基兄弟（Andy and Larry Wachowski）的大片《黑客帝国》(1999) 淋漓尽致地展示了这一逻辑：我们大家体验到物质现实，

---

① 原注9。参见 Raymond Bellour, *The Analysis of Film* 第三章，Bloomington: Indiana University Press 2000。

我们在四周看到的物质现实，只是虚拟的物质现实，是由巨型超级电脑制造出来和协调运作的。我们全都依附于它。当由基努·里维斯（Keanu Reeves）扮演的主人公一觉醒来，进入“真正的现实”时，他看到的是一个破败不堪的景象，一个狼藉一片的废墟，即全球大战后残垣断壁的芝加哥。反军领袖墨菲斯（Morpheus）语含讥讽地向他致意：“欢迎来到实在界这个大荒漠！”这与“9·11”后纽约的秩序岂不非常相似？纽约市民被引入“实在界这个大荒漠”，但对我们这些耳濡目染好莱坞的人来说，大厦倒塌的场景和镜头无法不令人想起灾难大片中最动人心魄的景象和镜头。

当我们听说，这次袭击造成了彻底出人意料的冲击，导致了绝对无法想象、毫无可能发生的灾难时，我们理应想到在20世纪初发生的另一场灭顶之灾，即泰坦尼克号的沉没。泰坦尼克号的沉没同样令人胆战心惊，但沉没的发生早已在意识形态的幻象化（ideological fantasizing）中占据了一席之地，因为泰坦尼克号是19世纪的强大工业文明的象征。这不同样适用于对世贸中心的袭击？不仅各类媒体充斥着以恐怖主义威胁为主题的访谈，并自始至终对我们狂轰滥炸，而且，恐怖主义威胁显然已被注入力比多。[①]不妨回想一下从《纽约大逃亡》（*Escape from New York*）到《独立日》（*Independence Day*）等一系列电影。人们对于灾难的想象，常与好莱坞的灾难片结为一体。这两者间的联系，常常被人提及。这种“提及”蕴含着一个基本原理：发生了超乎想象的事情，而这事情恰恰

---

① 作者的意思是说，我们已经将自己的力比多（libido）注入到这类灾难之中，因为这类灾难最能激发我们的情感和想象。——译者注

是幻象的客体（object of fantasy）。所以，我们可以说，美国终于得到了它的幻象之物，即最高程度的惊人之事。五角大楼曾经向好莱坞伸手求援：2001 年 10 月初，有媒体报道，在五角大楼的怂恿下，若干好莱坞编剧、导演和专门研究灾难片的专家走到一起，旨在共同设想可能发生的恐怖袭击，以及反击恐怖袭击的种种方式。当五角大楼求助于好莱坞时，在好莱坞与“反恐战争”之间，形成了终极扭曲（ultimate twist）。五角大楼与好莱坞的互动似乎还在继续：2001 年 11 月初，白宫顾问与好莱坞的资深管理人员多次碰面，旨在协调彼此间的反恐战事，并探讨一个问题：如何把正确的意识形态信息不仅传播到美国人那里，而且传播到遍布全球的好莱坞观众那里，进而对“反恐战争”奉献一己之力？这是最终的经验证据，它证明，好莱坞真的在行使“意识形态国家机器”的职能。

所以，我们应该颠倒标准的解读。根据这种标准的解读，世贸中心的爆炸是实在界的入侵，它粉碎了我们的幻觉领域（illusory Sphere）。与此相反，在世贸中心坍塌之前，我们生活在自己的现实中，把第三世界的恐怖景象设想为这样的事物：它并非我们社会生活的一部分，只是行踪不定的幽灵（spectral apparition），出现在电视屏幕上。9 月 11 日发生的灾难只是表明，一直出没于屏幕的幻象性幽灵进入了我们的现实。不是现实进入了我们的意象（image），而是意象进入并粉碎了我们的现实。意象即符号坐标，它决定我们把什么东西体现为现实。“9·11”后，许多“大片”的首演被延期（甚至被束之高阁），因为这些影片中有与世

贸中心坍塌类似的场景，如高楼失火或遭受攻击，如恐怖主义行为。这是事实。应该把这个事实解读为对幻象性背景（fantasmatic background）的“压抑”，因为这样的幻象性背景，要为世贸中心的坍塌造成的冲击波负有责任。当然，关键之处在于，不要玩耍虚假的后现代游戏，把世贸中心的坍塌简单化，把它视为另一种媒体景观（media spectacle），把它解读为真枪实弹的色情电影的灾难版（catastrophe version）。当我们在 9 月 11 日紧盯电视屏幕时，我们向自己提出的问题应该是：我们在什么地方，三番五次地目睹过同样的景象？

早在“9·11”袭击发生之前，“9·11”袭击就已经是流行幻象（popular fantasies）的原料了。这为被扭曲的梦幻逻辑（twisted logic of dreams）提供了另一个例证。全世界的穷人都梦想成为美国人，这是事实，不费吹灰之力就可以解释这个事实。但那些生活富裕的美国人，那些沉浸于自己的安康生活的美国人，都在梦想什么？在梦想一场能够使其美好生活分崩离析的全球性灾难。为什么活得好好的，会梦想灾难？这就要问精神分析了。精神分析可以解释，何以身在福中的人们为噩梦般的灾难景观魂牵梦绕。身在福中，却梦想灾难，这个悖论还表明，我们应该怎样把握拉康有关“穿超幻象”（traversing the fantasy）的想法——拉康把“穿超幻象”视为精神分析治疗的终结时刻。拉康的这一想法似乎与有关“精神分析应该怎么做”的庸常之见不谋而合。根据这种庸常之见，精神分析应该把我们从各类奇异幻象（idiosyncratic fantasies）中解放出来，使我们能够面对现实——现实是怎样的，

就面对怎样的现实！不过，这恰恰不是拉康的本意。他要做的，与此截然相反。在我们的日常生存中，我们沉浸于“现实”之中（“现实”是由幻象构造和支撑的），但沉浸于“现实”的我们受到了征兆（symptoms）的侵扰。征兆证明，我们心灵（psyche）的另一个层面，也是被压抑的层面，正在抵制我们，使我们无法沉浸于“现实”。因此，具有讽刺意味的是，“穿越幻象”意味着，使自己完全认同幻象。也就是说，认同这样的幻象：它构造了过度（excess），而过度抵抗我们，使我们无法沉浸于日常的现实。不妨以理查德·博斯比（Richard Boothby）的简洁概括说明之：

> “穿越幻象”并不是说，主体莫名其妙地全身而退，不再执著于兴之所至的奇思异想，彻底接受实用的“现实”。恰恰相反，“穿越幻象”是说，主体屈从于由符号性匮乏（symbolic lack）导致的效应，而符号性匮乏揭示了日常现实的有限性。按照拉康的理解，与其他事物相比，穿越幻象更多是由幻象所要求的。也就是说，穿越幻象就是与幻象的真实内核结成更为密切的关系，而幻象是超越图像化（imaging）的。[①]

博斯比正确地强调了幻象在结构上的两面性：幻象既可以抚慰人心，令人心平气和，因为它提供了一个想象性场景，能使我们忍受大对体的欲望这个深渊（abyss of the Other's desire）；同时又可

① 原注 10。Richard Boothby, *Freud as Philosopher*, New York: Routledge 2001, pp.275–276.

以粉碎、扰乱我们的现实，与我们的现实水火不容。这种“穿越幻象”观的意识形态—政治之维（ideologico-political dimension），由一个名为“超现实主义之首选”（*Top Lista Nadrealista*）的摇滚乐队于波斯尼亚战争期间在被围困的萨拉热窝所扮演的角色，清晰揭示出来。在战争不断和饥荒连连的岁月里，他们对萨拉热窝人遭遇的困境不表同情，反而大肆冷嘲热讽。他们的反讽性表演使他们不仅在反文化（counterculture）的圈子里，而且在普通萨拉热窝市民那里，都赢得了邪典（cult）的身份。在整个战争期间，该乐队每周在电视上演出一次，从未中断，极受欢迎。他们不是哀叹波斯尼亚人的悲惨命运，而是勇敢地使用“蠢蛋波斯尼亚人”之类的陈词滥调（这类用语在南斯拉夫属于老生常谈），完全认同它们。这表明，要缔造真正的民族团结，就必须直接面对在波斯尼亚符号空间中大行其道的淫荡的种族主义幻象，以玩世不恭的态度认同这些幻象。不能因为这些幻象并不代表人们的“真实面目”，而将这些幻象的淫荡性拒之门外。

这意味着，不能把表象与实在界的辩证简化为这样一个基本事实：我们的日常生活已经虚拟化，我们日甚一日地置身于人工建构起来的世界，于是产生了不可抗拒的冲动，要“回到实在界”，踏踏实实地扎根于某种“真正的现实”。我们要回归的“实在界”已经成为（另）一种表象：恰恰因为它是真实的，也就是说，恰恰因为它具有创伤性 / 过度之特征（traumatic /excessive character），我们无法使其融入现实，或者说，我们无法使其融入被我们体验为现实的东西，因此，我们被迫将其体验为噩梦般的鬼怪。

有关世贸中心的坍塌的动人心魄的意象就是这样的：它是一个意象，它是一个表象，它是一种“效应”（effect）；但与此同时，它还展示了“原质本身”（the thing itself）。这种“实在界之效应”（effect of the Real）与罗兰·巴特早在1960年代提出的“真理的效应”（l’effet du réel）不可相提并论。与后者截然相反，前者是“非真理的效应”（l’ effet de l’irréel）。也就是说，在巴特式的“真理的效应”中，文本使我们把虚构性产品（fictional product）当成“真实”的产品。与之形成鲜明对比的是，实在界要想维系自身，就必须被体验为噩梦般的、不真实的幽灵。我们通常说，我们不应该错把虚构当现实。不妨回想一下那个后现代的庸见（doxa）。根据这一庸见，“现实”是话语性产物，是符号性虚构，但我们错误地把它当成了实体性和自治性的存在。精神分析在这里为我们提供了与此完全相反的教益：我们不应错把现实当虚构。面对实在界的硬核（hard kernel of the Real），我们只有将其虚构化（fictionalize），才能维持其存在。简言之，我们应该仔细分辨，究竟是现实的哪一部分通过幻象被“超虚构化”了。[①]这样，即使这一部分已经成为现实的一部分，我们还是要将其纳入虚构的模式（in a fictional mode），以此感知其存在。把现实（把被我们体验为现实的东西）当成虚构来抨击，要撕破它的画皮，这个容易；与此相比，更为困难的是，在“真正”的现实中识别出虚构的部分。这当然使我们想到拉康

① 作者在此使用的是“transfunctionalize”，疑为“transfictionalize”之笔误，故译为“超虚构化”。可以将之理解为“过度虚构化”。——译者注

的那个说法，动物能以假充真，并以此欺骗我们；但人类，也只有人类这种寄身于符号空间的物种，才能以真充假，并以之实施欺骗。这种洞见还允许我们重新回到那个自伤者那里。如果实在界的真正对立物是现实，那我们又该如何看待下列情形：自伤者在伤害自己时，实际上逃避的不只是非现实感（feeling of unreality），不只是我们生命世界的人工虚拟感（feeling of the artificial virtuality），还有实在界本身？在这里，实在界是假借无可控制的幻觉爆发的。一旦我们在现实中丧失了立足之地，这些无可控制的幻觉就开始对我们紧追不舍。

迈克尔·哈尼克（Michael Haneke）的电影《钢琴教师》（*The Piano Teacher*）是由法国和奥利地于 2001 年合作拍摄的。它可以帮助我们参悟这个复杂的难题。电影是根据艾尔弗雷德·耶利内克（Elfriede Jelinek）的小说改编的，讲述的是一个激情澎湃而又充满变态之爱的故事。故事发生在年轻钢琴学生与年长于他的钢琴教师之间，钢琴教师是由演技极佳的伊莎贝尔·于佩尔（Isabelle Huppert）扮演的。它得益于一个陈腐的传说：在 19 世纪末的维也纳，一个来自上流社会家庭的年轻女孩饱受性压抑之苦，最终不可救药地投入了她的钢琴教师的怀抱。不过，在一百年后的今天，发生了天翻地覆之变的，不仅是各自的性别角色。在我们这个可以随心所欲、放任自流的年代里，风流韵事本身也被赋予了变态的扭曲。事情发生了致命的转折，并在这样一个时刻开始走向残酷无情的悲惨结局——教师的自杀：为了回应男孩强烈的性爱，“被压抑”的教师猛烈地向他敞开了自己，她修书一封，详细

地罗列了自己的欲求，一股脑儿地统统告诉了他。这些欲求基本上是以受虐表演为内容的场景设计：他应该如何把她捆绑起来，如何强迫她舔他的肛门，如何扇她，如何打她，等等。至关重要的是，这些欲求已经形诸文字。形诸文字的东西总是具有太强的创伤性，因而无法直接面对面地宣布。这无法直接宣布的东西，就是她内心深处的幻象。

在他那里，是性爱的猛烈爆发；在她那里，是索然无味、无动于衷的冷漠。他们两人相遇时，我们不应被下列场景欺骗：她向他敞开心扉，毫无保留地展示了自己的幻象；而他，只是要玩一场浅尝辄止的诱惑游戏。难怪面对她的大胆开放，他惊恐地败下阵来。她直接展示自己的幻象，这在他的眼中，彻底改变了她的形象，使她从令人心荡神驰的爱欲客体，变成了令人作呕、不堪忍受的存在。不过，稍后，他一反常态，开始被她幻想的场景所吸引，最终身陷这一场景的过度原乐（excessive jouissance）而无力自拔。他先是试图按她设置的步骤实现她的幻象，满足她当初提出的欲求。这些步骤包括打耳光（一直打到她流鼻血），包括猛烈地踢她。她彻底崩溃了，不想再实现自己的幻象，但他却不管不顾，继续与她做爱，目的在于彻底征服她。随后的性行为造成了几乎难以承受的痛苦，成了拉康“根本没有性关系”一语的完美例证：尽管千真万确地发生了性行为，但至少对她而言，性行为已经丧失幻象的支撑，因而成了令人厌恶的经历，使她处于完全漠然的状态，最终致其自杀。以为她展示自己的幻象就是组成防守阵形（defence formation）以抗拒正常性行为，以为她展示自己的幻象足以表明

她无法促成并享受性行为，这些都是彻头彻尾的误导。恰恰相反，展示出来的幻象构成了她的存在内核。这幻象“在她之内，却又大于她”。只有性行为才真正组成了防守阵形，抵抗以幻象的形式呈现出来的威胁。

在（尚未出版的）有关焦虑的讲座文集（1962—1963）中，拉康不惜笔墨地告诉我们，受虐者的真实目的并不在于为大对体提供原乐，而是令其焦虑。也就是说，尽管受虐者心甘情愿地忍受大对体的折磨，尽管受虐者要对大对体毕恭毕敬，使自己处于被奴役的状态，但真正制订规则的是他自己。结果呢，尽管看上去是他勇于献身，把自己当成了供大对体享受原乐的工具，但实际上，他向大对体披露了自己的欲望，这导致了大对体的焦虑。在拉康看来，(过于)接近大对体的欲望乃导致焦虑的真实原因。这也是《钢琴教师》中的下列时刻包含的力比多机理（libidinal economy）：女主人公向色诱她的人提交了极其详细的受虐场景，告诉他要如何虐待她。她毫无保留地抖出了自己的欲望，这令他感到厌恶。大卫·芬奇（David Fincher）的《搏击俱乐部》（*Fight Club*）中的一个令人痛苦的场景，不同样完美地例证了这一点？在那里，爱德华·诺顿（Edward Norton）当着自己老板的面痛打自己一顿。它没有令老板享受其中的乐趣，反而明显激起了他的焦虑。

正是出于这个原因，在历史创伤方面需要做出的正确选择，并非要么记住创伤，要么遗忘创伤。我们不想记住或无法记住的创伤，会更加有力地紧紧咬住我们不放。因此，我们应该接受下列悖论：要真正忘记某个事件，必须首先倾尽全力，牢牢地记住

它。为了说明这个悖论，我们要记住，与存在（existence）相对的不是非存在（nonexistence），而是坚持存在（insistence）：它并不存在，它继续坚持存在（insist），力争成为存在（existence）。首先说明这种对立的，当然是谢林。在《人类自由论》（*Treatise on Human Freedom*）中，他把存在（Existence）与存在的根基（Ground of Existence）区分开来。如果我错过了一个事关生死的伦理机会，没能采取那个足以“改变一切”的行动，那个非存在，即我本来应该采取却没有采取的行动，会永远令我寝食难安：尽管我没有采取的行动并不存在，它的幽灵却在持续地坚持存在。埃里克·桑特纳（Eric Santner）曾对本雅明的《历史哲学论纲》（*Theses on the Philosophy of History*）做出过精彩的解读。[①]本雅明认为，眼前的革命性干预（revolutionary intervention）重复挽回了先前失败的努力。埃里克·桑特纳对此的解读是：征兆——通过革命性干预这个“奇迹”回溯性地挽回的历史踪迹——“与其说是被遗忘了的行动，不如说是被遗忘了的按兵不动（failures to act），它未能中止社会团结力量（force of social bond），正是这样的力量抑制了与社会内的‘异己’共同采取行动”。

征兆记录下来的，不仅包括过去失败了的革命努力，而且包括过去的（非）行为：有人号召采取行动，有人呼吁向某些受苦人表示同情，却未能响应之。从某种意义上说，这些受苦人的苦难来自生活的形态，他们就是这种生活的一部分。征兆占据了某物的

① 原注 11。Eric Santner, “Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, and the Limits of the Enlightenment” (unpublished paper, 2001).

位置，它们就在那里，它们坚持存在于我们的生活之中，尽管它们从来都没有获得充分的本体论一致性（ontological consistency）。因此，从某种意义上说，征兆就是有关空白的虚拟档案（virtual archives），或者说得更确切些，征兆就是有关抵御空白的虚拟档案。它坚持存在于历史经验之中。

埃里克·桑特纳向我们详细说明，这些征兆如何也能以瓦解“正常”社会生活的形式呈现出来。参与主流意识形态的淫荡仪式就是如此。如果真有巴赫金所谓的“狂欢”，那么1938年发生的臭名昭著的水晶之夜，不就是这样的狂欢吗？水晶之夜一半是人为的，一半是自发的，是以犹太人的家园、教堂、商铺和犹太人自身为目标的暴力袭击的大发作。我们应该把水晶之夜恰当地解读为“征兆”。这样的暴力大发作，这样的狂怒，使水晶之夜成为征兆，即用来遮拦某个空白的防守阵形。未能对社会危机进行有效的干预，因而留下了空白。换言之，在排犹主义纲领中流露出来的愤怒是一个反面证据，它证明，发动真正的无产阶级革命还是可能的。我们只能把排犹主义者过剩的精力解读为对下列事实的回应——人们（在无意识的层面上）知道，革命的机遇已经错失。在业已消亡的德意志民主共和国的许多知识分子（甚至“普通人”）中间，弥漫着一种怀旧之情，即对共产主义过去的怀恋之情。造成这种怀旧的终极原因，不也是一种渴望吗？当然不是对共产主义过去的渴望，不是对共产主义统治下实际上发生的事情的渴望，而是对本来可以发生却没有发生的事情的渴望，对错失的建立另一个德国的机遇的渴望。如此说来，在后共产主义国家爆发

的新纳粹暴行不也是负面的证据？不是也能证明，这些解放性的机遇（emancipatory chances）目前还是存在的？在后共产主义国家中爆发的新纳粹暴行，不也是某种愤怒的征兆性爆发？不是也能表明，人们已经意识到，机会已经失去？我们不应该缩手缩脚，不敢在个人的精神生活中找到同样的事例。意识到自己已经错失“秘密”的机遇（比如建立切实的性爱关系的机遇），常常导致“非理性”的焦虑、头痛和暴跳如雷，并在“非理性”的焦虑、头痛和暴跳如雷的伪装下，留下踪迹。与此类似，错失了革命的机会就会留下空白，这样的空白会在“非理性”的破坏性愤怒的发作中爆发……

如此说来，是否要把“对实在界的激情”拒之门外？绝对不是，因为倘若如此，我们就只能采取一种态度：反对直抵根本，“一味维持表象”。20 世纪的“对实在界的激情”的问题并不在于它是“对实在界的激情”；它的问题在于，它是一种虚假的激情，它对隐藏在表象之后的实在界的冷酷追寻，是旨在避免面对实在界的终极策略。如何避免面对实在界？且让我们首先着眼于在使用“特别”（special）一词时呈现出来的普遍（universal）与特殊（particular）之间的张力。当我们说“我们拥有特别基金”时，我们指的是非法基金，或者至少是秘密基金，而不只是公共基金的特别部分。当性伴侣问对方“想不想来点特别的？”时，他或她指的是不合标准的“变态”行为。当警察或记者提到“特别审讯措施”时，他或她指的是酷刑或与之类似的非法迫害。纳粹集中营中有一个单独管理的小队，被用来执行最恐怖的任务，包括大规模地杀人、焚化和处理尸体。这个小队不是称为特遣队吗？在古巴，东欧共

产主义政权解体后的困难时期也被叫做“特别时期”。

依据同样的道理，我们应该对本雅明的天赋大加赞赏。这天赋是他透过其早期著作《论一般的语言和特殊的人类语言》（*On Language in General and Human Language in Particular*）的标题折射出来的。这里的关键并不在于，人类语言是某种普遍语言的分支，仿佛普遍语言还包括其他分支，如上帝和天使的语言、动物的语言、宇宙中其他智能生命的语言、电脑语言和 DNA 的语言。除了人类语言，不存在其他语言。但是，为了理解这种“特殊”语言，我们必须引入最小限度的差异（minimal difference），依据把人类语言与普通语言分割开来的“缝隙”来设想人类语言。普通语言指语言的纯粹结构，它已剥离人的有限性（human finitude）、色欲激情（erotic passions）和必死性（mortality）等标记，不再争取统治的地位，不再追求淫荡的权力。哈贝马斯错失了这种本雅明式的教益，他所做的恰恰是他不应该做的：提出了理想的“一般语言”（language in general），即注意实效的普遍因素（pragmatic universals），并直接把它视为现存语言的典范。所以，顺着本雅明著作的标题，我们应该把社会法则（social law）的基本格局（basic constellation）视为“一般的法律及其特殊的、淫荡的和超我的阴暗面”（Law in general and its obscene superego underside in particular）的基本格局……

如何把这理论应用于社会分析？且以弗洛伊德对鼠人的分析为例。[①]鼠人的母亲的社会地位高于他的父亲，他父亲对淫词浪语

① 原注 12。参见 Sigmund Freud, “Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis” (Standard Edition, Vol. 10)。

情有独钟，还从祖上继承了一笔未曾偿还的债务。除此之外，鼠人还获悉，他父亲在与他母亲交往前，曾追求一个漂亮但贫穷的女孩，最终抛弃了她，娶了有钱的女人。鼠人的母亲打算让他与有钱人结亲，这使他重蹈父亲的覆辙。一是他深爱的贫穷女孩，一是他母亲一手为他安排的、物质前景更为美妙的婚配，他必须在这两者之间做出选择。我们应该在这个坐标内理解有关鼠人惨遭折磨的幻象。受害人被绑在一个铁锅上，锅里装满了老鼠；铁锅扣在他的屁股上，老鼠为了逃跑，开始啃噬他的肛门。鼠人是在接受军训时听到这个故事的。他急于向培训军官表明，虽然他这样家境殷实，但也能像出身卑微的人，接受严酷的军事生活。就这样，鼠人想把富裕与贫穷、上流社会与下流社会凝为一体，而富裕与贫穷、上流社会与下流社会的分野贯穿他的家史。他们那个部队的残忍长官，狂热地为肉体惩罚辩解。当鼠人拒不服从他的管教时，这位长官使出了自己的绝招，向他讲述了那个老鼠啃噬肛门的故事。丰富的联想（multiplicity of links）支撑着这个故事，使之散发着骇人的魅惑力量；这些环节又是由符指联系的肌质（texture of signifying associations）来维持的，如 Rat—建议，Ratte—老鼠；Rate—需要支付的利率，Heiraten—结婚，Spielratte—嗜赌成性（俚语），等等。至关重要的是下列事实（在众多阐释者中，这一点鲜有提及）：父子共同面对的选择涉及阶级对抗，他们都想通过缓和两个阶级的对立来跨越阶级的鸿沟；他们最好的命运就是那个出身卑微的孩子的命运——虽与豪门结亲，却依然保持着根深蒂固的下流社会的心态。正是在这个关节点上，残忍长官的形象出现了：

他的卑鄙下流与阶级和解的观念严重不符，引入了维持社会权威的酷刑。把这个残忍长官的形象解读为执掌残暴权力的法西斯主义形象，解读为愤世嫉俗、心狠手辣的法西斯流氓，他对心慈手软的自由主义者不屑一顾，同时知道他正为自由主义者从事卑鄙的勾当，不同样是可能的吗？

《现代启示录》重映版（*Apocalypse Now Redux*，2000）是弗朗西斯·福特·科波拉（Francis Ford Coppola）重新剪辑过的加长版的《现代启示录》(*Apocalypse Now*)。它以迄今为止最为清晰的方式，揭示了国家权力的这一结构性过剩（structural excess）的秘密。科茨（Kurtz）是弗洛伊德所谓的“原初父亲”(primordial father)，即淫荡不堪的父亲—原乐（father enjoyment），他不接受任何符号律令（symbolic Law）的约束。科茨是真正意义上的主人（Master），他敢于直接面对骇人的原乐这一实在界（Real of terrifying enjoyment）。他不是作为某种野蛮历史的残余物，而是作为现代西方权力的必然结果出场的。意识到这一点，不是很重要吗？科茨是标准的战士。因为过度认同军事力量，他成了“过度”(excess)，而体制必欲除之而后快。《现代启示录》的终极教益是它的洞察力。它要回答的问题是，权力是如何派生自身的“过度”的？权力要通过军事行动根除“过度”,而军事行动又必须仿效“过度”作战的方式。韦拉德（Willard）受命杀死科茨，但这并不见于官方记录，向韦拉德交代任务的那位将军将其一语道破：“这事根本就没有发生过。”我们于是进入神秘的行动领域：权力在那里运作，却不承认那里曾是自己的用武之地。这道理不同样适用于

下列事实吗：如今，官方媒体把某些人物视为“彻底之恶”（radical Evil）的化身？隐藏在下列事实背后的真相，岂不也是如此：本·拉登和塔利班是作为美国中央情报局支持的阿富汗反苏游击运动的一部分出现的，巴拿马的曼努埃尔·安东尼奥·诺列加（Manuel Antonio Noriega）将军先前也是中央情报局的特工？在上述这些情形下，美国不正在奋不顾身地与自身的“过度”英勇交战？这道理不是早就适用于法西斯主义？自由主义的西方必须与共产主义会师，这样才能制止自身的过度成长。沿着同样的思路，我禁不住要说，真正具有颠覆性的《现代启示录》应该是这样的：重复结成反法西斯主义同盟的那个老派公式，派韦拉德与越共缔结条约，一起杀死科茨。没有进入《现代启示录》视野的，是对某种集体政治行动（collective political act）的透视，这种政治行动可以打破体制的恶性循环。体制导致了自身的超我过度（superego excess），因此不得不摧毁之。这种集体政治行动就是一种不再依靠超我淫荡性（superego obscenity）的革命暴力（revolutionary violence）。这种“不可能”的行动会发生在每种真正的革命过程之中。

从政治领域（political field）的另一面看，爱森斯坦的原型的电影场景属于与此相同的系列。爱森斯坦的原型电影场景表现的是革命的破坏力量导致的纵情狂欢，爱森斯坦本人称之“真正的摧枯拉朽的酒神节”。在《十月》（*October*）中，获胜的革命者拥入冬宫的酒窖，捣毁了数千瓶昂贵的葡萄酒，心醉神迷，欣喜如狂。在《白静草原》（*Bezhin Meadow*）中，村里的少先队员冲入了当地的教堂并大肆亵渎之，他们搜掠圣徒遗物，对圣像妄加议

论，嘻嘻哈哈地穿上法衣，对塑像大加嘲弄……在这里，以达到某种目的为鹄的的工具行为（instrumental activity）中止了，我们也从中获得了巴塔耶所谓的“不受限制的开支”（unrestrained expenditure）。想把这种过度（excess）从革命中剥离出去，就是想要一场没有革命的革命。

应该把这个场景与爱森斯坦在《伊凡大帝》（*Ivan the Terrible*）第二部最后那个骇人场景中的所作所为加以对比。在那里人们纵情狂欢，那里就是巴赫金所谓的梦幻之地。在那里，“正常”的权力关系被倒置；沙皇为白痴奴役，同时他又宣布白痴是俄国新皇帝。在好莱坞音乐剧和日本戏剧的奇妙混合中，臭名昭著的“特辖军”（伊凡大帝的私人军队，一直为他从事不见天日的勾当，残忍地清除异己）一边翩翩起舞，一边唱着淫秽不堪的歌曲。歌曲的内容是庆贺他们用斧头砍掉了伊凡政敌的脑袋。歌曲先是描述一群波雅尔如何享受大餐：“直到中间……手手相传……高脚金杯传过来。”合唱队带着快乐而不安的期待问道：“快点，快点，下一步该怎么办？说呀，说详细点！”那位一直独唱的特辖军向前屈身，吹着口哨，大声答道：“用斧子砍！”我们此时身处淫荡的场所，音乐享受与政治清除在那里完美统一起来。还要注意一点：这部电影拍摄于1944年。难道这没有确证斯大林大清洗的狂欢特性？这正是爱森斯坦的英明之处：他觉察到（并描述了）从“列宁主义”到“斯大林主义”，政治暴力在性质上发生的根本变化。在“列宁主义”那里，政治暴力是破坏性能量的爆发，其意义是解放性的；在“斯大林主义”那里，政治暴力是以律令（Law）的淫荡黑暗面

呈现出来的。

这是淫荡的不成文法则的两个方面。天主教会的存在（至少）依靠这两个方面。首先，当然是臭名昭著的主业社团[1]，即天主教会的“白色黑手党”。它是一个（半）秘密组织，不知怎么搞的，它成了纯粹律令的化身，超越任何实证的合法性（positive legality）：它的至高无上的法则就是对罗马教皇的绝对服从，为教会工作赴汤蹈火，在所不辞，而其他法则可以（潜在地）置之不理。一般说来，主业社团的成员对自己的这一身份三缄其口。这样一来，他们真的就是“主业”，即“主的事业”了。也就是说，他们采纳的立场是变态的立场（perverse position），因为他们愿意成为实现大对体意志（big Other's will）的直接工具。然后出现了众多案件，即神父对儿童实施性骚扰的案件。从奥地利、意大利到爱尔兰、美国，这些案件分布如此广泛，以至于我们可以谈论天主教会内存在的“反文化”，及其隐含的规则。这两个层面互通互连，因为主业社团通常会站出来，刻意遮掩神父卷入的性丑闻。附带说一句，教会对性丑闻的反应也能表明，它是如何看待自身扮演的角色的：教会坚持认为，尽管理应受到谴责，但这些案件只是内部问题，而且极不愿意与警察合作，协助警察调查。而且，从某种意义上说，这样说是对的：对儿童的虐待的确是教会内部问题，也就是说，对儿童的虐待的确是这个制度性符号组织（institutional symbolic organization）的内在产物，而不仅仅是一系列的特定的

① 主业社团（Opus Dei），天主教的一个自治社团，自称要帮助基督徒在工作岗位上和日常生活中成圣。——译者注

刑事案件，这些案件的案犯碰巧是神父。结果，要解决教会不愿意与警察合作的问题，就不应该仅仅说，我们正在处理刑事案件，如果教会不充分介入调查，那就是犯罪时虽不在场，但事后却在协助罪犯的机构；还要说，教会自身作为一种制度，理应接受调查，看它是如何制度性地为如此犯罪创造条件的。这也是我们无法接受下列解释的原因：有人把神父涉身其中的性丑闻解释为反对独身的人有意为之的结果，反对独身的人这样做，是想阐明他们的看法，即如果神父的性欲得不到合法的发泄，他们就不得不以病态的方式满足之。允许天主教神父结婚于事无补，我们无法让神父在不骚扰年轻男孩的前提下从事本职工作，因为恋童癖是由天主教的神父制度（institution of priesthood）导致的，而天主教的神父制度就是天主教的“内在越界”（inherent-transgression），是对天主教的淫荡的、秘密的补充。

就其内核而论，“对实在界的激情”就是对权力的这个肮脏、淫荡黑暗面的认同，就是以英雄般的姿势，对权力的这个肮脏、淫荡黑暗面的完全接纳。它是英雄般的态度——“总要有人从事这个卑鄙的勾当，让我们来吧！”它是拒绝在结果中识别自己的美丽灵魂（Beautiful Soul）的镜反（mirror-reversal）。有人要英勇献身，去做必须有人做的肮脏事情，有人对此予以庆祝，而右翼则对这种庆祝大加赞赏。我们从右翼的赞赏中发现了同样的姿态。为国家做高尚的事情，直至牺牲性命，这易如反掌；为了国家英勇犯罪，则难上加难。……在屠杀犹太人的问题上，希特勒知道如何玩耍这个双重把戏。他用希姆莱道破这个“肮脏的秘密”。纳粹

于 1943 年 10 月 4 日在波兰城市波兹南（Posen）召开会议。在这次会议上，希姆莱对纳粹党卫军头目发表讲话。在讲话中，他相当公开地谈论对犹太人的大屠杀，把它说成是“我们历史上的光荣一页，以前没有诉诸文字，以后也不会书以丹青”。他毫不含糊地把对妇女和儿童的屠杀囊括在内：

> 我们面对一个问题：如何处置妇女和儿童？我在这里同样下定决心，找到清晰的解决方案。我们要灭绝那些人，也就是说，直接杀死他们，或间接令其死亡，不允许其子女长大后找我们的子孙复仇。我不认为我这样做非常正当。让这些人从地球上销声匿迹，这可是一个困难的决定，但必须做出。①

第二天，纳粹党卫军的头目们奉命参加一个由希特勒亲自参加的会议。希特勒在会上对战况做了说明。当然，希特勒不必直接提及“最终解决方案”，隐隐约约地提到纳粹党卫军头目们知道这一点，提到他们有共同的阴谋，就足够了：“德国人民全都知道，这个问题的实质是，要么他们存在，要么他们不存在。存在与不存在之间的桥梁已被摧毁。可走的路只有一条，那就是向前。”②从理论上讲，我们可以沿着同样的思路，把两种“对实在界的激情”对立起来。一种是“反动”的，一种是“进步”的。“反动”

① 原注 13。引自 Ian Kershaw, *Hitler, 1936—1945: Nemesis*, Harmmondsworth: Penguin 2001, pp.604—605。

② 原注 14。Ian Kershaw, *Hitler*, p.606.

的是对律令的淫荡黑暗面的认可，“进步”的则是直面“对抗”这种实在界（Real of the antagonism），而这种实在界已被“对净化的激情”（passion for purification）所拒绝。“反动”的和“进步”的——各以其“右翼”版和“左翼”版——认定，实在界是在毁灭过剩因素（destruction of the excessive element）的过程中，也是通过毁灭过剩因素的过程被触及的，而毁灭过剩因素引入了对抗。我们在此应该放弃那个标准的隐喻学（metaphorics），即把实在界比作无法直面的骇人的原质（Thing），将其视为隐藏在一层层想象界、符号界面纱之下的终极实在界（ultimate Real）。有人认为，在欺诈性的表象的下面，隐藏着某种终极的实在界原质（ultimate Real Thing），它是如此的可怕，以至于我们无法直视它。这样的看法才是终极的表象。实在界原质（Real Thing）是幻象性的幽灵，它的存在确保了我们的符号大厦的一致性，因而能使我们避免直面它的构成性的非一致性（constitutive inconsistency），即“对抗”（antagonism）。以纳粹的意识形态为例：作为它的实在界，犹太人是一个幽灵；唤起这个幽灵，目的在于在隐藏社会对抗。也就是说，犹太人的形象能使我们把社会整体性（social totality）视为一个有机整体（organic Whole）。这道理不是同样适用于妇女的形象吗？妇女不就是男人无法把握的原质（Thing）？不就是终极的幽灵，其目的在于使男人避免直面性关系这一构成性僵局（constitutive deadlock of the sexual relationship）？

正是在这里，应该引入由吉奥乔·阿甘本（Giorgio Agamben）

最近提出的“神圣人”概念。[1]有人身处法律秩序之内，有人则是神圣人，两者间的区别不仅是水平性的，不仅是两个群体之间的，两者间的区别还是“垂直”的：它们是两种不同的（叠加）方式，即同一个人被短暂处置的方式。在律令的层面上，我们被视为公民、合法的臣民；在律令的淫荡的超我补充（obscene superego supplement）的层面上，在这个空洞的绝对法律（empty unconditional law）的层面上，我们被视为神圣人。[2]或许，对于当今的意识形态分析而言，最好的格言就是弗洛伊德在《梦的解析》的开篇引用的那句话：如果不能征服天神，我将主宰冥府（Acheronta movebo）。也就是说，如果不能改变外在的意识形态法则，那你可以试着改变它隐含的、淫荡的、不成文的法则。

---

① 原注 15。参见 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Stanford, CA: Stanford University Press 1998。

② 神圣人，原文为“Homo Sacer”。“Homo Sacer”系拉丁文，来自罗马法，意为“神圣的人”（the sacred man）。根据罗马法，“神圣的人”已被剥夺生命权利，人人皆可得而诛之，但不可在宗教仪式中用作牺牲品献祭。古罗马宗教中的“神圣”（sacer）一词的意义与基督教不同。在罗马早期宗教中，“神圣”指与普通社会分离开来的人或物。人一旦被“神圣”，就会丧失所有的民事权利，也不能参与宗教活动，因为会亵渎宗教活动的圣洁。普通人被“神圣”，一跃成为“神圣的人”，通常是因为没有遵守自己发出的誓言。某人向神发誓，信誓旦旦，“天打五雷轰”之类，但又阳奉阴违，不遵守誓言，结果必定是，他已成为神的囊中之物（这是神对他的报复），不再属于人的一员，也不能用于祭祀其他神祇。“Homo Sacer”一语甚为偏僻，已成死语，但阿甘本在其《神圣的人：至高的权力与赤裸的生命》（*Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*）中将其发扬光大。他把“神圣的人”称为“赤裸的生命”。他认为，二战时期法西斯集中营中的犹太人就是这种人。笨蛋人，原文为“Homo Sucker”，是本书作者仿照“Homo Sacer”自造的。——译者注

第二章　再次挪用：奥马尔的教益

数字化的第一世界与作为“实在界荒漠”的第三世界不可相提并论。“9·11”袭击发生后，我们的第一反应是，只有将它置于上述背景之下才能说明其破坏性冲击。大家都知道，我们生活在一个封闭的人造世界中。这样的世界派生了一种想法：某个不祥的行动者（agent）以其巨大的破坏力，始终都在威胁我们的安全。从这个受害偏执狂的角度看，恐怖分子成了非理性的抽象的行动力（agency）。这里的“抽象”是在黑格尔所谓“抽象”的意义上而言的，它被剥离了具体的社会意识形态网络（socio-ideological network），尽管这样的社会意识形态网络催生了它。任何解释，只要令人想起具体的社会环境，都会被当成对恐怖活动的变相辩解而被不屑一顾，每个具体的实体都只能以负面的方式令人提起。恐怖分子背叛了伊斯兰教的真正精神，他们没有表达出穷苦阿拉伯大众的利益和希望……“9·11”后，有媒体报道说，不论是英语版的《古兰经》，还是有关伊斯兰和阿拉伯文化的图书，全都瞬间成为畅销读物。人们想弄明白，伊斯兰教究竟是怎样的。可以大胆地猜测，在渴望理解伊斯兰教的人们中，绝大多数人不是反阿拉伯人的种族主义者。他们只是渴望给伊斯兰教一个机遇，从

内部去感受它，去体验它，进而去救赎它。他们的欲望就是令自己信服，伊斯兰教是一种伟大的精神力量，不能因为恐怖主义罪行对它横加指责。尽管这种态度颇有同情之意（在暴力对峙中，还有什么比将心比心、感同身受具有更强的伦理吸引力？），它采取的依然是地地道道的意识形态神秘化（ideological mystification）的姿态：探究不同的文化传统，恰恰不是把握导致“9·11”袭击发生的政治力量的关键。从布什到内塔尼亚胡和沙龙等西方领导人，一直都在念念有词地反复说，伊斯兰教是伟大的宗教，与打着它的旗号犯下的恐怖罪行风马牛不相及。这是一个清晰的标志，它表明，这种称赞有些不合常理。难道事实不是如此？2001 年 10 月，意大利总理贝卢斯科尼（Silvio Berlusconi）出现了一个著名的“口误”，令西方的自由主义者惊愕不已。他宣称，人权和自由来自基督教传统，这种传统显然优于伊斯兰教。从某种意义上说，他的这种立场远比其他西方领导人中肯。其他西方领导人均以居高临下的方式，对另类精神信仰表达了慷慨的尊敬，这令人恶心。

最近，诸如“反讽时代的终结”之类的评论充斥着我们的媒体。这些评论主张，意义在后现代的破坏性中滑行，这样的时代已经过去。我们现在再次需要坚定而明确的担当。不幸的是，哈贝马斯也加入了这个合唱团。他在 2001 年 10 月接受德国出版商颁奖时发表了获奖演说，强调后现代的相对主义时代已告终结。“9·11”事件除了表明哈贝马斯式伦理学（Habermasian ethics）绝对无效，还能表明什么？难道我们要说，在穆斯林与自由主义西

方之间存在着“被扭曲的交流”？依据同样的道理，诸如乔治·威尔（George Will）之类的右翼评论家立即宣告，美国的“远离历史的假期”（holiday from history）已经结束。现实的冲击力，摧毁了慷慨宽容的心态这个孤塔，粉碎了文化研究对文本性（textuality）的关注。我们现在被迫反击，去对付真实世界上的真实敌人。不过，我们反击谁？无论做出怎样的反击，都永远不会命中目标，令我们心满意足。美国荒唐地攻击阿富汗，可谓一个恰当的例证。世界上最大的强权国家轰炸世界上最贫穷的国家，在那里，农民以贫瘠的山丘为生，几乎难以维持生计。这岂不是一个终极个案，表明了美国的无能？阿富汗倒是个理想的攻击目标：那里已经夷为废墟，也没有任何基础设施，过去20年来的连绵战事反复将之摧毁……我们无法不去猜想，对阿富汗的选择，还取决于经济方面的考量：没人关心这个国家，那里已经没有什么可供摧毁，向这样一个国家发泄愤怒，岂不是一个最佳的选择？不幸的是，选择阿富汗无法不令人想起一则轶事。一个疯子丢了钥匙，跑到路灯下寻找，有人问他，既然他在一个黑暗的角度丢了钥匙，为什么要跑到路灯下寻寻觅觅？他回答道：“在强光下寻找，要容易得多！”在美国发起轰炸之前，整个喀布尔已如“9·11”后的曼哈顿街区，这不是终极反讽吗？“反恐战争”发挥着表演的功能，其真正目的是哄骗我们，让我们产生虚假的安全感，让我们相信，一切都没有发生实质性的改变。

新闻界早就流行一套说辞，认为一种新型战争——高科技战争——正在形成。在高科技战争中，大行其道的是精确轰炸，它

不需要地面部队的直接干预。如果真的需要地面部队直接干预，任务也会留给“地方友军”执行。面对面的赤膊战、豪情盖天之类的概念正在走进历史的垃圾堆。我们应该注意下列两者之间在结构上的异体同形关系：其一是新型的远距离战争，参战的“士兵”（电脑专家）在几百英里之外按动电钮；其二是管理层制定的决策，这些决策影响了千百万人的命运，如世界货币基金组织的专家规定第三世界国家满足哪些条件才有资格获得财政援助，如世界贸易组织制定规章制度，如集团董事会决定进行必要的“结构调整”，等等，都是如此。在上述两种情形下，抽象（abstraction）已经刻入“真实”的情境。制定的决策将影响千百万人的命运，有时还会引起骇人的大破坏和大灾难，但这些“结构性”决策与千百万人忍受的痛苦现实的连环已被打碎。制定这些决策的“专家”无法想象这些决策导致的后果，因为他们运用抽象的术语检测其结果（某个国家可能“在财政上是健全的”，即使数百万人已经饿得奄奄一息）。

现在的“恐怖主义”与这种战争是难兄难弟。真正的长期威胁是进一步的大规模恐怖行动。与之相比，有关世贸中心坍塌的记忆会黯然失色。这种恐怖行动不会很壮观，但会更骇人。可能是细菌战，可能是致命的毒气，可能是DNA恐怖主义（即发明一种毒药，只攻击具有特定基因组的人）。马克思是依据物神（fetish）的概念立论的。在马克思那里，物神是实实在在的客体，它的稳定在场模糊了它发挥的功能——社会调停（social mediation）。与马克思不同，我们理应指出，恰恰是在物神“丧失其物质形态”，

变成流动的“非物质”的虚拟存在时,拜物教才能发挥得淋漓尽致。只有当货币以电子形态存在时，货币拜物教（money fetishism）才会如入无人之境。这时，货币的物质形态的最后踪迹彻底消失。只有到了这个阶段，货币才能变成不可毁灭的幽灵。我欠你 1000 美元,无论我烧毁多少以物质形态存在的纸币,我依然欠你 1000 美元。不知何故，债务已经刻入虚拟的数字空间。……这道理不同样适用于战争吗？世贸中心双子塔在 2001 年 9 月的爆炸和坍塌，并不表明它是 21 世纪的战争。相反,它是 20 世纪战争最后的壮丽呐喊。等待我们的是更为不可思议的事情,即“非物质性”战争这个幽灵。在这样的战争中，进攻是无形的，使用的武器是病毒和毒药，它们无影无踪却又无处不在。在可见的物质性现实的层面上，什么也没有发生，没有大爆炸，不过大家熟知的世界开始崩溃，生命开始解体。

我们正在进入妄想狂战争（paranoiac warfare）的新时代。在这样的战争中，最大的任务就是识别敌人和武器，行动者也越来越不公开地采取行动。不仅“恐怖分子”不再急于宣布为自己的行为负责（即使臭名昭著的基地组织也没有公开将“9·11”袭击归到自己名下，更不必提夹杂炭疽的信件的来源这个惊天秘密了)，而且“反恐”国家采取的反恐举措也不为人知。所有这些都为阴谋论和一般的社会妄想提供了理想的滋生地。

这场无形战争的妄想狂式的无所不在，有其显著的一面。这显著的一面，不就是战争的去实体化吗？正如我们喝无醇啤酒或饮无咖啡因的咖啡一样，我们现在发动的战争已被剥离了实体。

战争成了虚拟战争，战斗只发生在电脑屏幕后面。参战者把它理解为视频游戏，没有伤亡（至少我方无伤亡）。2001 年 10 月爆发了炭疽恐慌。随着炭疽恐慌的传播，西方首次尝到了这种新型的“无形”战争的滋味。这场战争有一个方面值得我们铭记：我们这些普通市民要想了解正在发生的一切，唯有依赖权威部门之一途。我们什么也看不到，什么也听不到，我们知道的一切，全都来自媒体。一个超级大国正在轰炸荒凉的沙漠国家，同时这个超级大国又被无形的细菌所操纵，这成了 21 世纪战争的第一个形象。世贸中心的爆炸则不是。我们不应匆忙采取行动，而要面对某些棘手的问题：在 21 世纪，“战争”究竟意味着什么？如果他们既非国家也非犯罪团伙（这是显而易见的），那“他们”是谁？我在这里不禁想到弗洛伊德的做法：他把公法（public Law）与公法的淫荡的超我二重身（superego double）两相对比。沿着同样的思路可知，“国际恐怖主义组织”不就是大型跨国公司的淫荡二重身吗？不就是终极的根茎机器（rhizomatic machine），尽管没有明确的立足之地，却又无处不在？民族主义“原教旨主义”、宗教“原教旨主义”在适应全球资本主义的变化时，采取的不就是这种形式吗？难道它们没有以自己的特定 / 专有的内容（particular/exclusive content）和自己的全球性的动态运作（global dynamic functioning），成为终极矛盾的化身？

萨德扬·德拉戈耶维奇（Srdjan Dragojevič）1996 年制作了一部标志性的（后）南斯拉夫电影《锦绣山河一把火》（*Pretty Village, Pretty Flame*）。不知怎么搞的，这部电影预示了敌人形象的这种转

移。[①]故事发生在波斯尼亚战争爆发后的第一个冬季。一队塞尔维亚战士被波斯尼亚士兵堵在了废弃的铁路隧道内，隧道内外的士兵们以夹杂着民族污辱的言词相互挑衅。不过，这个叙事的主要特色在于，双方持续了十天的僵持状态，完全是从隧道内部一方（即塞尔维亚战士）的视角呈现的。直至看到最后的结局，我们才知道，"穆斯林一方"只是作为米歇尔·琼（Michel Chion）所谓的"幻听语音"（acousmatic voices）的集合物出现的。粗俗的辱骂和半野兽式的叫喊尚未被归于任何具体的、可在视觉上识别的个人，因而获得了全能的幽灵般的维度。[②]当然，使用的叙事手法取自许多恐怖电影，甚至还有西部片。在这些影片中，一群性情相投之人被无形的敌人包围。敌人以快速移动的身影和模糊不清的外貌为伪装，观众只能以此感知他们的存在。从雅克·图尔尼尔（Jacques Tourneur）一向被人低估的西部片《战鼓动天》（*Apache Drums*）到约翰·卡朋特（John Carpenter）的《血溅 13 号警署》（*Assault*

① 原注 16。我在这里依靠的是帕夫莱·莱维（Pavle Levi）的精彩博士论文《画面上的瓦解》（"Disintegration in Frames"）（New York University 2002）。

② 原注 17。参见 Michel Chion, *The Voice in Cinema*, New York: Columbia University Press 2000。

on Precinct 13)，莫不如此。[①]

这种形式手法强迫我们这些观众认同被围困的塞尔维亚人。塞尔维亚士兵成了观众的认同点。一个奇异的特色进一步证实了这一点：尽管电影开始时，我们看到异常狂暴的塞尔维亚士兵大肆破坏穆斯林村庄，但那些士兵并非后来被堵在隧道里的士兵，那些士兵神秘地穿过了被焚毁的村庄，扬长而去，似乎没有屠杀曾经发生，也没人因之断送性命……这是一种不折不扣的拜物教分裂：尽管我们这些观众很清楚，这些士兵必定曾经参与对穆斯林的屠杀，但电影并没有向我们表明这一点，所以我们可以继续相信，他们的手上没有沾染鲜血。这种拜物教分裂为我们感同身受地认同他们，创造了条件。穆斯林是幽灵般的存在，他们辱骂、威胁和狂叫。与穆斯林截然不同，塞尔维亚人则个性鲜明，他们基本上被刻画成了一群“既疯狂又合人意”的反英雄。正如帕夫莱·莱维（Pavle Levi）敏锐地指出的那样，这种形式手法具有潜在的颠覆之维：如果敌人纯粹是幻听性的，是幽灵性的，那么，一旦它只是塞尔维亚人的妄想狂式的投射，只是他们的意识形态想象的结果，情形会怎样？到最后，“去幻听化”削弱了这种形式手法的潜

---

① 原注18。与西部片隐隐约约的联系，这种情形更为复杂一些，因为这部电影颠覆了人们对波斯尼亚人和塞尔维亚人的寻常认知。在人们的寻常认知中，波斯尼亚人是被围困的城市居民，塞尔维亚人则在围困城市，并以饥饿迫使波斯尼亚人举手投降。在电影中，塞尔维亚人被围困，波斯尼亚人则是围攻者。附带说一句，彼得·汉德克（Peter Handke）在为塞尔维亚人辩护时提到了这一点，并为它赋予了政治正确的内涵：我们今天都知道，印第安人（美洲原住民）是“好人”，他们在保卫自己的家园免遭欧洲殖民者的入侵。我们在谈及波斯尼亚战争时，不应得出同样的结论，并支持塞尔维亚人吗？他们在这里扮演的是美洲原住民的角色。

在的颠覆之维，因为在那里，作为关键人物的穆斯林战士哈利勒（Halil）隆重登场，并被作为重要人物的塞尔维亚人米兰（Milan）认出：原来哈利勒是米兰童年时最好的朋友。

难道这些例子没有以实例揭示那个众所周知的“文明的冲突”的主题？当然，下列想法包含着局部的真理，那就是，目击普通美国人的诧异——“这些人怎么会如此展示和实施对自己生命的漠视？”难免要想，这种诧异的另一面，是一个相当可悲的事实：生活在第一世界国家的我们，发现越来越难以设想一种我们乐意奉献生命的公共事业或普遍事业。难道事实不是这样吗？爆炸发生后，即使塔利班的外交部长也曾说过，对美国儿童的痛苦，他能够“感同身受”。他这样说，岂非确证了比尔·克林顿的标志性语句所扮演的霸权性意识形态角色（hegemonic ideological role）？第一世界和第三世界之间的分裂越来越多地远离了下列两者间的对立：一是引导长期而富足的、充满了物质财富和文化财富的生活；一是将自己的生命奉献给某种超验的事业。

说到西方的消费主义生活方式和穆斯林的激进主义之间存在的意识形态对抗（ideological antagonism），两个哲学参照物立即不请自来。两个参照物，一个是黑格尔，一个是尼采。上面的对抗不就是尼采所谓的“消极”虚无主义和“积极”虚无主义之间的对抗吗？生活在西方的我们就是尼采所谓的“末人”（Last Men），沉溺于愚不可及的寻常快乐；穆斯林激进派则凡事甘冒风险，纵身投入斗争，甚至不惜自我毁灭。我们无法漠视“9·11”事件发生时股市的重要作用：证明创伤性冲击的终极证据就是，纽约证券交易

所关闭四天，直至下个星期一才重新开放。股市的重新开放成了一个关键性标志，它证明，事情已经恢复常态。此外，如果我们透过黑格尔所谓的主人与奴仆之间的斗争这面镜子，审视西方的消费主义生活方式和穆斯林的激进主义之间的对立，我们就无法回避一个悖论：尽管生活在西方的我们被视为高人一等的主人，但我们占据的位置却是奴仆的位置，因为我们惜命如金，因为我们纵情声乐，不能拼命一搏（不妨回忆一下科林·鲍威尔“无伤亡的高科技战争”这一概念）；与此同时，可怜的穆斯林激进派则是主人，他们随时准备牺牲性命……不过，我们必须立即放弃“文明的冲突”的概念，因为我们如今看到的冲突是每一种文明内部的冲突。此外，把伊斯兰教和基督教的历史稍加比较，就不难发现，伊斯兰教的“人权记录”——权且使用这个容易造成年代混淆的术语——远远优于基督教的“人权记录”：在过去一个世纪，在对待其他宗教的态度这一方面，伊斯兰教远比基督教宽宏大量。现在还应该记住，正是通过阿拉伯人，生活在西欧的我们才接触到古希腊遗产。这样说绝非为今天的恐怖行为辩护，但这些事实至少可以清晰地表明，我们现在面对的不是伊斯兰教“自身”固有的特色，而是现代社会政治状况（sociopolitical conditions）的产物。

如果看得更仔细些，我们会问，“文明的冲突”究竟要说些什么？现实生活中的所有“冲突”，不全都显然与全球资本主义密切相关？穆斯林“原教旨主义者”攻击的目标，不只是全球资本主义对社会生活的腐蚀性冲击，还包括沙特阿拉伯、科威特等国的腐朽的“传统主义”政权。发生在卢旺达、刚果和塞拉利昂的可

怕大屠杀不仅发生在同一"文明"之内（这样的屠杀还在继续），而且显然与全球经济利益的互动密切相关。即使少数情形（如波斯尼亚、科索沃和苏丹南部地区）大致合乎"文明的冲突"的定义，第三方利益的影子还是一望便知。因此，适量的"经济简化论"（economic reductionism）在此还是适用的。我们不应该无休止地分析下去，探讨伊斯兰教的"原教旨主义"对我们的自由主义社会如何宽容，讨论其他的"文明的冲突"话题，而应该重新关注各种冲突的经济背景，关注各种经济利益之间的冲突，关注美国自身的不同地缘政治利益之间的冲突，看它如何保持与以色列的手足之情，如何维系与保守的阿拉伯政权（如沙特阿拉伯和科威特之类的政权）的亲密联系。

在"自由主义"社会和"原教旨主义"社会、"麦当劳世界与圣战"（McWorld versus Jihad）的对立的背后，还有第三个令人困窘的因素，即沙特阿拉伯和科威特之类的国家。这些国家虽是极其保守的君主政体国家，却是美国的经济盟友，也完全融入了西方资本主义体系。在这里，美国拥有非常确切和简单的利益：为了保证能够依赖这些国家的石油储备，它们必须处于非民主的状态。言下之意当然是，民主意识的觉醒会导致反美态度的形成。这是一个老故事。它的臭名昭著的第一章，就是第二次世界大战后，美国中央情报局在1953年策划的旨在推翻伊朗民选总理的那场政变。那里没有"原教旨主义"，甚至没有"苏联的威胁"，有的只是普普通通的民主觉醒，以及一种观念：这个国家应该控制自己的石油资源，打破西方石油公司的垄断。为了维持这一协议，美国

不惜一切代价。这在1990年的海湾战争期间显现出来。当时，沙特阿拉伯禁止在其领土上举办任何非穆斯林宗教仪式，美国为此出动直升机，把驻扎在沙特阿拉伯的犹太裔美国士兵运到航空母舰上去祈祷。

阿拉伯真正的“原教旨主义”保守政权所处的“变态”位置，是破解美国中东政治这个（通常是滑稽的）谜语的钥匙。美国中东政治是一个关键点，在这一点上，美国虽然宣称保护民主和人权，但又被迫明确承认经济对民主的优先性。也就是说，民主是使国际干预合法化的工具，它是第二性的，是被人操纵的。谈及阿富汗，我们应该永远记住，在1970年代之前，也就是说，在直接陷入超级大国的勾心斗角之前，这个国家是最宽容的穆斯林国家，有着悠久的世俗传统，喀布尔被认为是极具文化活力和政治活力的城市。因此，悖论在于，塔利班虽然“退化”成了超级原教旨主义组织，却远远没有表达深层的“传统主义”倾向。塔利班之所以崛起，是因为阿富汗陷入了国际政治的旋涡。它不仅是对国际政治的防御性反应，还是外部强权（巴基斯坦、沙特阿拉伯和美国）支持的结果。

至于“文明的冲突”，我们不妨回想一下那个七岁美国女孩的书信。她爸爸是飞行员，正在阿富汗参战。她写道，尽管她非常爱爸爸，但她已经做好准备，让他为国牺牲。当布什总统引用了这些文字时，这些文字被视为美国爱国主义的“正常”爆发。让我们做个简单的心理实验，即设想这么一位阿拉伯穆斯林女孩，她父亲正在为塔利班而战。她面对摄像机，哀婉动人地讲述了同样

的话。我们不需多想就能知道，我们会做出怎样的反应。我们会说，这些病态的穆斯林原教旨主义者，连个孩子都不放过，还要残酷地操纵和利用……归之于大对体的任何特性，都已经呈现于美国的内心深处。凶恶的狂热？美国现有200余万右翼民粹主义“原教旨主义者”，他们也从事自己的恐怖活动，并用（他们理解的）基督教为自己的行为辩解。既然美国在某种程度上“窝藏”了他们，俄克拉荷马大爆炸后，美国军队是否早就应该惩罚美国人自己？杰瑞·法威尔（Jerry Falwell）和帕特·罗伯特森（Pat Robertson）对“9·11”袭击的反应呢？他们把“9·11”袭击说成上帝不再保护美国的标志，因为美国人罪孽深重。他们谴责纵情享乐的物质主义、自由主义和狂放不羁的性行为。他们宣布，美国是罪有应得。如此谴责“自由主义”的美国，与穆斯林这个大对体对美国的谴责如出一辙，却来自美国的内心深处（l' Amérique profonde），这令我们三思。10月19日，美国总统布什不得不承认，炭疽攻击最大的疑犯不是穆斯林恐怖分子，而是美国内部属于极端右翼的基督教原教旨主义者。最初认为是外部敌人所为，最后证明是美国人自作自受，这难道没有再次出人意料地证明，真正的冲突其实都是各种文明内部的冲突？[①]

---

① 原注19。根据美国某些保守派律师的看法，出于宗教信仰的行为并不属于精神失常的范畴，因为宗教代表着人类最高的精神之维。如此说来，我们如何对巴勒斯坦的人肉炸弹进行归类？他们的宗教信仰是真的还是假的？如果是假的，可以给他们贴上精神失常的标签，但这标签是否适用于美国本土的基督教恐怖分子？这是一个陈旧的启蒙时代的话题，它涉及的是宗教与疯癫、宗教“迷信”与纯“理性”宗教之间的脆弱边界。

在“9·11”袭击发生后的几个月里，我们仿佛身处介乎创伤性事件与它的符号冲击之间的某个时间段内，如同身处某个短暂的时刻内：我们已被深深刺伤，但巨大的疼痛尚未袭来。我们还不知道，这些事件会如何被符号化，符号化会导致怎样的符号功效（symbolic efficiency），它们又会引发怎样的行为。除此之外，我们还能再次清晰地体验到我们民主制度的局限性：决策一旦制定，就将影响我们所有人的命运，而我们只能静静等待，同时心里明白，我们绝对无能为力，只能忍耐。“9·11”事件后，美国人全都重新发现了他们的美国式自豪，他们挥舞着国旗，聚在一起，放声高歌。但与以前的任何时候相比，我都要大力强调，说到对美国式清白（American innocence）的重新发现，说到摆脱历史罪恶感或历史反讽感（正是历史罪恶感和历史反讽感阻止许多美国人完全认可自己的国民身份），实在没有什么“清白”可言。摆出这种姿势，等于挺身而出，要“客观”地肩负责任：你要知道，做一个美国人，究竟意味着什么。这是意识形态质询（ideological interpellation）的范例，是完全接受自己的符号性委任（symbolic mandate）的范例，它出现在由某种历史创伤造成的意乱情迷之后。在“9·11”袭击的创伤性后果中，在旧的安全体系似乎瞬间土崩瓦解之时，还有什么比在坚实的意识形态认同这种清白（innocence of a firm ideological identification）中寻求藏身之所更加“自然而然”？[①]但

① 原注 20。我曾在《快感的病毒性转移》（*Metastases of Enjoyment*）的第 3 章中对阿尔都塞的“质询”概念做了批判性阐发。我这里使用了这一阐发。参见 *Metastases of Enjoyment*, London and New York: Verso 1995。

从意识形态批判的角度看，这个至为清白的时刻，这个“寻本求源”的时刻（在这个时刻，认同的姿态似乎“自然而然”），也是最为晦暗的时刻。甚至可以在某种意义上说，它就是晦暗本身。

且让我们回想另一个如此清澈透明的时刻，一段被不断复制的视频。……“这个画面是如此强大有力，它粉碎了所有其他的理解。西方人要想进入当代中国的政治生活和文化生活的内核，这条大街、这个时刻和这个事件渐渐成了指南针。”[①]

再说一遍，在我们西方人的凝视之下，这个清澈透明的时刻（事情几乎是赤裸裸地呈现出来的，某人只身抵挡血腥的国家强权）是由众多意识形态含意（ideological implications）结成的网络来维系的。它是一系列对立的化身。这些对立包括个人与国家、和平反抗与国家暴行、人与机器、瘦弱个体内心的强大与强大机器的外强中干……这些含意（正是以这些含意为背景，这个场面才产生了强大直接的冲击力），这些“调停”（正是这些“调停”维系着这个场面瞬间生成的冲击力），在中国的观察者那里是不存在的，因为这一系列对立只是欧洲意识形态遗产所固有的。可以说，同样的意识形态背景还决定了我们对下列可怕场景的感知：弱小的人们从烈火熊熊的世贸中心大厦纵身而下，粉身碎骨。

怎么看待那句为人津津乐道的名言——“‘9·11’袭击后一切均已改变”？意味深长的是，谁都没有对这句名言详加阐发。这是一个空洞的姿态，貌似“深刻”，却又并不真的知道要表达些什么。

---

① 原注 21。Michael Dutton, *Streetlife China*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, p.17.

我们对它的第一个反应是：果真如此？如果9月11日没有发生那个划时代的重大事件，又会怎样？如果——正如美国的爱国主义的隆重表演似要证明的那样——有人把“9·11”的灾难性经历当成工具，以之推动霸权性的美国意识形态（hegemonic American ideology）“溯本求源”，以之重新张扬美国基本的意识形态坐标（ideological co-ordinates），以之对抗那些反对全球化的人，抵消某些人对美国的批判，情形又会怎样？或许我应该引入法语中的“先将来时”（*futur antérieur*）的时间性概念，并以之限定那句名言：9月11日，美国获得了一个机遇，来了解它身居其间的世界，究竟是怎样一个世界。它本来可以把握这个机遇，但与之失之交臂；相反，它选择重新张扬自己传统的意识形态担当：放弃对穷困潦倒的第三世界的责任感和内疚感，宣称自己才是受害者。在提到海牙国际仲裁法庭时，蒂莫西·加顿·阿什（Timothy Garton Ash）颇为动情地说道：“什么元首，什么领袖，什么皮诺切特，什么伊迪·阿明，什么波尔布特，全都无法高枕无忧了，全都不能再以国家主权为挡箭牌，不受人民正义的干预。”[①]闻听此言，我们应该留神，还有谁没有列入这个名单。这个名单除了希特勒和墨索里尼这对难兄难弟，包括了来自第三世界的三个独裁者。但是，七国集团至少应该有一人（比如基辛格）上榜，这人又在哪儿？

不妨考虑一下政权的崩溃。比如，不妨考虑一下东欧共产主义政权在1990年的崩溃：到了某个时刻，人们突然意识到，游戏

① 原注22。Timothy Garton Ash, “Slobo und Carla”, *Sueddeutsche Zeitung*, 14 March 2002, p.15 (my translation).

已经结束，共产主义必输无疑。这时发生的突变完全是符号性的，“实际”上并没有任何变化。尽管如此，从那一刻开始，政权的最终崩溃指日可待……如果9月11日发生了同样的事情，会是怎样？或许世贸中心坍塌的终极受害者是某个大对体的形象，即“美国域”（American Sphere）的形象。在苏共第二十次代表大会上，赫鲁晓夫做了秘密报告，抨击了斯大林的罪行。报告期间，十几个大会代表精神崩溃。他们被抬出会场，送进医院。其中之一是持强硬路线的波兰共产党总书记博莱斯瓦夫·贝鲁特（Boleslaw Bierut），他几天后因突发心脏病离世。斯大林主义的楷模作家亚历山大·法捷耶夫（Alexander Fadeyev）几天后自杀身亡。这倒不是说，他们都是“虔诚的共产主义者”。他们中的多数人都是残忍的操纵者，对苏联政权的性质不抱任何主观幻想。崩溃的是他们的“客观”幻想，即“大对体”这个形象。只有以这个大对体为背景，他们才能毫无顾忌地追逐权力。他们已把自己信仰的目标移至这个大对体身上，使这个大对体替他们这些“理应相信什么的主体”（subject supposed to believe）去信仰。现在，这个大对体分崩离析了。“9·11”袭击之后发生的事情与此何其相似乃尔？2001年的9月11日不就是美国梦（American Dream）的第二十次代表大会？

“9·11”事件已被用来为意识形态事业效力，这可由下列两点见出：第一，所有的大众媒体都在宣称，反全球化的做派已经过时；第二，有人声称，袭击世贸中心产生的冲击波，戳穿了后现代文化研究的无实体性品格（substanceless character），以及它与“现实生活”的完全脱节。第二点是部分正确的，但正确的理由没有

找到。第一点是大错特错的。标准文化研究的主要话题较为琐碎，这一特征已被揭示出来：与千万人的痛苦死亡相比，具有种族歧视色彩的政治不正确的表述（politically incorrect expression）又算得了什么？这是文化研究的两难之境。首先，这些文化研究会不会死死抓住原来的话题不放，并坦率承认它们反抗压迫的战斗即第一世界资本主义内部的战斗？倘若如此，这意味着，在第一世界和威胁第一世界的外部力量的广泛冲突中，我们应该重新表明，我们忠于基本的美国式自由—民主框架。其次，这些文化研究会不会甘冒风险，使自己的立场激进化？它们会质疑美国式自由—民主框架吗？说到反全球化的终结，在“9·11”袭击发生后的前几天里，出现了一种模模糊糊的暗示：袭击也可能是反全球化的恐怖主义分子所为。当然这种暗示只是拙劣的操纵：设想“9·11”袭击的唯一有效方式，就是把它置于全球资本主义对抗（antagonisms of global capitalism）这一语境之内。

这个事件要给经济、意识形态、政治和战争造成怎样的后果，我们现在还不得而知。但有一件事情确凿无疑：在此之前，美国把自己视为一个孤岛，认为自己会免于暴力袭击，只会在电视屏幕上隔岸观火；现在，美国已经无法置身事外。现在的选择是：究竟美国要进一步对自己的“领域”严防死守，还是冒险向外出击？要么坚守，要么出击。美国可以坚守（甚至强化）极端不道德的态度，坚持追问，“为什么袭击会发生在我们身上？这类事情不应该发生在这里”，同时对外国威胁更多地采取咄咄逼人的攻势。一句话，表现得像个受害妄想狂一样。美国还可以最终一搏，穿越那道把

它与外部世界隔开的幻象性屏障（fantasmatic screen），抵达实在界的世界（the Real world），迈出早就应该迈出的一步，即从“这类事情不应该发生在这里”走向“这类事情不应该发生在任何地方”。这是“9·11”袭击带给我们的真正教益：要想确保这类事情不会再次在此发生，唯一的方式就是阻止它在任何地方发生。简言之，美国应该虚怀若谷，把自己的脆弱性当成这个世界的一部分来接受。美国可以惩罚那些对袭击负责的人，但要把这种惩罚看成可悲可叹的义务，而不是将其视为兴高采烈的复仇。但我们现在看到的却是，美国极力炫耀自己作为全球警察扮演的特殊角色，仿佛美国遭人怨恨，原因不是它耀武扬威，而是它深藏不露。

对世贸中心的袭击迫使我们面对一种必要性：有必要抵抗双重讹诈的诱惑。只是一味地、无条件地谴责对世贸中心的袭击，我们似乎就是在大张旗鼓地支持美国清白无辜（American innocence）这一意识形态立场，向世人表明美国受到了第三世界邪恶力量的攻击。如果我们把大家的注意力引向导致阿拉伯极端主义的深层的社会政治原因，我们似乎就是在责备受害者，向世人表明他们其实是罪有应得……在这里，唯一可能的解决方案就是拒绝这种非此即彼的对立，同时采纳这两种立场。要做到这一点，我们必须诉诸整体性这一辩证范畴（dialectical category of totality）：不能在这两种立场中选择其中之一；每一种立场都是一面之词，都是虚假不实的。我们在此远非提供一个这样的个案，我们可以对它采取清晰的伦理立场；我们在此遭遇了道德推理的局限。从道德的角度看，受害者是无辜的，袭击是极其恶劣的犯罪，但美国人的无

辜并不真的那么无辜。在今天的全球资本主义世界,采取这样的“无辜”立场本身就是虚假的抽象（false abstraction）。同样的道理适用于各种阐释之间发生的更为意识形态化的冲突。我们可以宣布：袭击世贸中心，就是袭击民主社会中值得我们为之浴血奋斗的事物；穆斯林和其他原教旨主义者谴责西方颓废的生活方式，但催生了这种生活方式的世界却保护妇女的权利，强调多元文化主义的宽容（multiculturalist tolerance）。[①]不过，我们也可以宣布，袭击世贸中心，就是袭击全球金融资本主义的核心与符号。这当然绝不意味着引入折中性的共同犯罪观，说什么恐怖分子固然该受责备，但美国人也难辞其咎。关键在于，这两个方面并非针锋相对的，它们属于同一个领域。简言之，要接受抗击恐怖主义的必要性，也要重新界定和扩展其条款，这样就能把（某种）美国及其他西方大国的行为囊括进来。要么要布什，要么要拉登，这不是我们的选择，他们都是反对我们的“他们”。全球资本主义是一体化的。这意味着全球资本主义是它自身与它的异己的辩证统一，是它自身与反抗它的各种力量的辩证统一。这些力量对它的抵抗是以“原教旨主义”意识形态为原因的。

因此，斯大林如果活到现在，或许会说，“9·11”袭击后出现的两套重要叙事，没有一个能够差强人意。美国的爱国叙事——无辜受袭和爱国激情高涨——当然是徒劳的。不过，左翼的叙事

① 原注23。沿着同样的思路，不妨回忆一下塔利班的那位外交部长是如何回答一位西方记者提出的下列问题的：为什么妇女没能在公共事务中发挥较大作用（或者应该说，发挥任何作用）？这位部长的回答是：“你怎么能相信每个月都要无缘无故地流几天血的人呢！”

又能好到哪里？左翼幸灾乐祸，说什么美国终于罪有应得，因为几十年来它就是这样对待别人的。欧洲及美国左翼的主要反应与诽谤无异：人们可以想象出来的一切蠢话，全都为他们说尽，也全都被他们形诸文字。“女权主义”甚至极端到了这样的地步，它认为，世贸中心双子塔是两个阳物符号，它们一直静静地等在那里，等着被毁灭（“阉割”）。有些数字（与卢旺达和刚果等地的几百万死难者相比，“9·11”袭击的三千死难者岂非小菜一碟？）令我们想到对大屠杀的否认（Holocaust revisionism）。在这样的数字中，不是有些东西令我们感到卑微和凄惨？还有，我们应该怎样看待这个事实：美国中央情报局缔造（或与人共同缔造）了塔利班和本·拉登，同时资助和帮助他们在阿富汗与苏联人英勇作战？为什么有人会把这个事实当成论据来引用，反对打击塔利班和本·拉登？这样说不是更合乎逻辑吗：既然魔鬼是由美国人制造出来的，美国人自然有义务使我们摆脱这些魔鬼？“是的，世贸中心的坍塌的确是个悲剧，但我们还是不能完全与那些受害者站在一起，因为与他们站在一起，意味着我们支持美帝国主义”，什么时候我们作如是想，作如是观，伦理灾难（ethical catastrophe）就会降临在我们面前。唯一恰当的立场是无条件地与全部受害者站在一起。在这里，正确的伦理立场被有关罪行和恐怖的道德化数学（moralizing mathematics）所取代。这样做，实在是本末倒置，因为每个个体的可怕死亡都是绝对的，是不可比拟的。我们不妨做个简单的心理实验：如果你在自己身上发现了一丝勉强，即不愿绝对同情世贸中心坍塌时的死难者，如果你在自己身上找到了一

股强烈的冲动，即以“你说的没错，但几百万饱受非人痛苦的非洲人呢……”来限制自己的同情心，那你展示出来的，就不是对第三世界的同情，而只是虚情假意。这种虚情假意证明，你对第三世界的死难者采取了隐含的、以恩人自居的、种族主义的态度。说得更具体些，这种比较性陈述（comparative statements）存在一个问题，那就是，它们既是必不可少的，也是不能容许的：我们必须做出这样的陈述，我们必须说明，这样可怕的恐怖活动，世界上每天都发生着。但是我们在这样说的时候，一定要对那淫荡的罪恶数学（mathematics of guilt）敬而远之。

布什登上了英国左页出版社（Verso）2002年春季号书目的封面。在那里，布什留着大胡子，一副穆斯林神职人员的打扮。布什这一形象恰当地例证了当前左翼的一大智慧。它想告诉大家的是，全球性的资本主义自由主义（capitalist liberalism）虽然反对穆斯林的原教旨主义，却也是原教旨主义之一种。如此一来，我们在当前的“反恐战争”中面临的，是各种原教旨主义的冲突。不管这种说法具有怎样的修辞效果，这种庸见（doxa）模糊了与之相反的、更加令人不安的一个悖论：穆斯林原教旨主义者并非真正的原教旨主义者，他们早已是“现代主义者”，是现代全球资本主义的产物和现象。他们代表的是阿拉伯世界使自己适应全球资本主义的一种努力。职是之故，我们还要拒绝一个典型的自由主义智慧，根据这种智慧，伊斯兰教需要完成一场新教革命，使自己走向现代性（modernity）。其实早在两个世纪之前，这种新教革命即已完成。伊斯兰教的新教革命是打着瓦哈比运动（Wahhabi movement）

的旗号完成的。瓦哈比运动形成于（今天的）沙特阿拉伯。它的基本教义，它的伊智提哈德（ijtihad），就是路德解读《圣经》的精确配对物。伊智提哈德即根据变化中的环境重新阐释伊斯兰教之权利。它可谓一个辩证概念：它既不是自然而然地沉浸于旧传统，也不需要“适应新环境”和妥协，而是急于在新的历史环境下重塑永恒。瓦哈比是极端“纯洁”和“教条”的,反对自贬身份,去适应西方现代性这一新趋势。与此同时,它主张无情地放弃陈旧、迷信和制度化的风俗。这套说辞与“新教”无异,都是要正本清源,抵制传统这一腐烂的惰性状态。

左翼惨败的另一面表现在，在“9·11”袭击发生数周后，它转身求助于陈旧的咒语：“给和平一个机会！战争无法阻止暴力！”这是歇斯底里式鲁莽（hysterical precipitation）的真实例证，是对某类永远不会以人们预期的方式发生的事情的回应。在“9·11”袭击发生后，我们没有缜密分析复杂的新形势，以及它给左翼提供的机遇,对事件做出自己的阐释,而是盲目地、仪式化地叫喊“不要战争！”这样做，无法应对最基本的事实。事实上，美国政府也认可这最基本的事实。美国政府推迟了一个月,才展开报复行动,就表现了这一点。这个基本事实是：这场战争与其他战争不同，轰炸阿富汗不能解决问题。可悲的形势。在这种形势下，乔治·布什表现出来的反思力量大于左翼人士。左翼还有一个错误的观点：袭击世贸中心的人应该受到检控，并被视为刑事罪犯。他们实施的是刑事犯罪行为。这个观点完全忽略了今天“恐怖主义”的政治

维度。[①]

有了这样的“左翼”，还要什么右翼？难怪面对“左翼”的如此蠢行，有人感到惬意。正是借助这份惬意，霸权意识形态（hegemonic ideology）才能利用“9·11”悲剧及其包含的基本信息。鉴于主流右翼和自由主义中间派控制着大众传媒，可以说，这份安逸远大于预期。现在，轻松的游戏已经结束，我们应该选择自己的立场了，告诉世人，你究竟是反对还是赞成恐怖主义……这恰恰是要抵抗的诱惑：这是非此即彼的明确选择，在做这样的选择时，得到的只是神秘化（mystification）。别人提供给我们的选择并非真正的选择。我们应该比以前任何时候都要鼓起勇气，回过头来思考这种形势的背景。有些知识分子禁不住诱惑，这可由那 50 人构成的团体来证明。2002 年 1 月，他们荒唐地签名，呼吁美国式的爱国主义。这个清晰的个案展示了那个颇有实用价值的悖论，即自我撤销的任命（self-cancelling designation）。它告诉我们，那些签名呼吁爱国的知识分子，无可逆转地丧失了自己的知识分子身份。

第一种复杂的形势：我们今天面临的生死攸关的选择，真的是在自由的民主制度与原教旨主义或它的衍生物之间做出选择，就

① 原注 24。我们在与今天的左翼打交道时，还要永远记住，左翼对失败的事业充满自恋之情。这在塔列朗（Talleyrand）的冷嘲热讽中得到了淋漓尽致的展示。当然，要把塔列朗的冷嘲热讽颠倒过来才行。就餐时，塔列朗无意中听到街上枪炮之声大作，他对一起就餐的同伴说：“等着瞧吧，我方必胜！”同伴问：“你方是哪一方？”他回答：“明天就知道了，那时我们就能搞清谁胜了！”左翼的怀旧心态是：“等着瞧吧，我方必败！”“你方是哪一方？”“明天就知道了，那时我们就能搞清谁败了！”

像在现代化与反现代化之间做出选择一样？只有一种方式能够说明现在全球形势的复杂性和怪异扭曲（strange twists），那就是坚定地主张，真正的选择是在资本主义与它的大对体之间做出选择。眼下，资本主义的大对体是以反全球化运动之类的边缘性潮流为代表的。真正的选择总是伴随着某些现象做出的，这些现象从结构上讲是次要的。在这些现象之间，至关重要的是资本主义与它自身的过度（its own excess）之间的固有张力。在整个20世纪，同样的模式是一望便知的：为了击败真正的敌人，资本主义开始铤而走险，它以法西斯主义为掩护，激活了自身淫荡的过度（obscene excess）。不过，这种过度尾大不掉，回过头危及它的性命。这种过度变得如此强大，以至于主流的“自由”资本主义不得不与自己真正的敌人（共产主义）联手共同征服这种过度（法西斯主义）。意味深长的是，资本主义与共产主义之间的战争是冷战，资本主义与法西斯主义之间的战争则是大规模热战。塔利班的情形与此还不是如出一辙？它是一个幽灵，本来是用于打击共产主义的，后来却变成了自身的敌人。所以，即使恐怖主义把我们烧个一干二净，美国的“反恐战争”也不是我们的斗争，而是资本主义世界之内的斗争。进步知识分子的首要义务（如果“知识分子”一词今天还有什么意义的话），就是不介入敌人内部的斗争。

第二种复杂情况：我们应该“解构”阿富汗；阿富汗从来都不是“自在”的存在，它当初就是外部力量创造出来的。如果我们着眼于划分种族的“天然”分界线，那阿富汗的北部地区和西部地区当年应该划入前苏联的穆斯林共和国（塔吉克斯坦和乌兹别

克斯坦），或者伊朗；它的东部和南部地区应该与巴基斯坦的东北部合起来，构成一个独立的普什图国家（现在普什图人被阿富汗和巴基斯坦瓜分，各占 50% 左右）。还有那个怪异的、蠕虫般的、由塔吉克人居住的东北部地区呢？它是 100 年前人为制造的缓冲区，目的在于阻止英国与俄国接壤。与此同时，普什图地区由杜兰德线（Durand Line）一分为二，目的在于阻止普什图人威胁英国在巴基斯坦（当时属于印度）的利益。而且很容易证明，同样的道理适用于巴基斯坦。巴基斯坦没有自己的传统，只是一个人造的实体（如果存在过这样的实体的话）。

所以说，阿富汗远远不是处于现代化进程之外、直至近期才被历史触及的古代王国。阿富汗的存在是外部强权国家角力的结果。在欧洲，与阿富汗最为类似的，就是比利时那样的国家了。比利时是法国与荷兰的缓冲区，起源于新教徒与天主教徒之间的战争。比利时人基本上是信奉天主教的荷兰人。如果说阿富汗人以生产鸦片闻名，那么比利时人则以生产另外一种较为良性，却又同样提供罪孽快感的东西（巧克力）著称。如果说阿富汗塔利班恐吓妇女，那么比利时则以儿童色情作品和性虐儿童为人所知。最后，如果说比利时人的形象——吃巧克力和性虐儿童之人——已经成为媒体上的老生常谈，那么阿富汗的形象——生产鸦片和压制女性——也是如此。这就像那个可悲的老笑话："犹太人和骑自行车的人是我们全部问题的根源所在！""与骑自行车的人何干？""与犹太人何干？！"

美国的"远离历史的假期"是虚假不实的：美国之所以享受和

平，是因为别处正在发生灾难。目前处于主流的视点还是纯真凝视（innocent gaze）的视点，只是纯真的凝视开始面对从外部闯入的难以言表的邪恶（Evil）。再说一遍，关于这种凝视，我们应该鼓起勇气，把黑格尔的著名格言运用到它的身上：邪恶（还）居于感知周围邪恶的纯真凝视的内部。最狭隘的道德多数派（Moral Majority）认为，堕落的美国致力于盲目的享乐。保守派对这个充满性泛滥和病态暴力的阴间世界感到恐惧。道德多数派的看法和保守派的恐惧，都包含着些许真理。只是他们没有看到，黑格尔在这个阴间与他们的虚假纯洁（fake purity）之间看到了思辨的统一（speculative identity）。事后证明，如此之多的原教旨主义传教士是不为人知的性变态。这个事实不仅是偶然的经验事实。声名狼藉的吉米·斯瓦格特（Jimmy Swaggart）说过，他的确曾经招妓，但这给他的传教注入了额外的活力（他通过亲密的性事知道了他在传教时要反对的东西）。从直接主观的层面看，这个说法无疑充满了伪善。尽管如此，它依然是客观的真理。

美国反恐行动的首个代码是“无限正义”（Infinite Justice），但后来被迫更名，以回应美国的伊斯兰教神职人员的指责。这些神职人员说，只有上帝才配实施无限正义。行动的代码竟然叫“无限正义”，我们还能想象出比这更大的讽刺吗？严格说来，这个名称是极其暧昧的：（1）或者它的意思是说，美国拥有无限权利，不仅可以让所有的恐怖分子遭受灭顶之灾，而且可以摧毁所有那些为他们在物质、道德、意识形态等方面提供援助的人。就黑格尔所谓的“坏无限”（bad infinity）的精确意义而言，这个过程是永

无止境的。这项工作将永远无法真正完成，总是存在着其他的恐怖主义威胁。事实上，2002 年 4 月，美国副总统迪克·切尼（Dick Cheney）直接宣告，“反恐战争”或许永不止步，至少不会在我们的有生之年结束。(2) 或者它的意思是说，实施的正义必须是严格的黑格尔意义上的真无限（truly infinite）。也就是说，实施的正义涉及他人，又必须涉及自身。简言之，我们必须扪心自问，我们这些实施正义的人，是否也是我们打击的对象。2002 年 9 月 22 日，雅克·德里达获得了西奥多·阿多诺奖。他在演讲中提到了对世贸中心的袭击：“我对‘9·11’事件的受害者表示无条件的同情，但这同情无法阻止我大声说出，说到这桩罪行，我不相信任何人在政治上是无辜的。”把自己与自己反对的东西关联起来，把自己也归入犯罪现场，是唯一真正的“无限正义”。

“无限正义”引发的这些愤世嫉俗的空谈，使我不禁想到塔利班领导人穆罕默德·奥马尔（Mullah Mohammed Omar）在 2001 年 9 月 25 日发表的对美国人民的讲话：“你们政府说什么，你们就信什么，无论你们政府说的是真是假。……你们不会自己思考吗？……你们要自己去感觉和理解，这对你们更好一些。”这无疑是冷嘲热讽的操纵（为什么不给阿富汗人这样的权利，让他们去感觉和理解？），但在抽象的非语境化的意义上，它说的又何错之有？[①]

① “在抽象的非语境化的意义上”（taken in an abstract decontextualized sense），指把它从其当初的语境中剥离出来，使之成为无语境的语句。——译者注

第三章 “9·11”后的幸福

在精神分析中，与自己的欲望背道而驰，这种行为有一个确切的名字，叫“幸福”。究竟何时才能断言某人身在福中呢？在1970年代后期和1980年代的捷克斯洛伐克那样的国家，人们多多少少地生活在幸福之中。要感到幸福，必须具备三个基本条件。在那样的国家，三个基本条件均已具备。

1. 人们的物质需求已经基本获得满足。当然也不是充分的满足，因为过度消费也会令人闷闷不乐。在市场上，某些商品偶尔也会出现短时的短缺（先是咖啡不足，后是牛肉脱销，再后是电视机缺货），体验到这一点，还是很美妙的。这些短暂的商品短缺只是例外，它提醒人们，总体说来，这些商品还是能够手到擒来的，理应为此开心才是。如果所有的商品随时随地都能唾手可得，人们就会把这视为理所当然之理，不会再为自己的幸运而心生感激之意。于是乎，人们的生活以可以预知的寻常方式，日复一日地进行着，不需倾尽全力，也不会遭受意外之灾。人人都可以退入自己的隐秘世界，自得其乐。

2. 第二个（也是极为重要的）特征是：存在着一个大对体（党），它为一切过错承担罪责。职是之故，面对一切过错，人们并不觉得自己要为之负责。如果出现了商品短缺，甚至如果出现了一场暴风雨，并造成了巨大灾难，那也是“他们”的过错，与自己无关。

3. 最后，同样重要的是，存在着一个“异域”（Other Place），即消费主义盛行的西方。人们可以以之交织自己的梦想，甚至可以去那里游荡。与此同时，人们还与这个“异域”保持着适当的距离：它既不远在天边，也不近在眼前。

这是一种脆弱的平衡。这种脆弱的平衡被打破了。它是被什么打破的？当然是被欲望打破的。欲望是这样一种力量，它迫使人们百尺竿头，更进一步。在欲望的驱使下，人们最终进入一种体制。在那种体制中，绝大多数人是一定不怎么快乐的。

因此，用阿兰·巴迪欧的话说，幸福不属于“真”（truth）的范畴，而属于“纯粹的存在”（mere Being）的王国。也就是说，幸福本身也是混乱不堪、模糊不清和前后矛盾的。举例说吧。一个德国人移民到了美国，有人问他：“你幸福吗？”他的经典回答是：“我很幸福，但我并不开心（aber glücklich bin ich nicht）。”幸福是异教才有的概念：对于异教徒来说，生活的目标就是感到幸福（“从此之后他们幸福地生活在了一起”，这样的观念是基督教化了的异教观念）；宗教体验和政治活动被视为幸福的至高形态（参见亚里士多德的相关论述）。难怪某喇嘛近年来踏遍世界，传播幸福的福

音，大为成功。也难怪，他恰恰在美国这个（极力追求）幸福的终极帝国，击起了最为强烈的反响。简单说吧，“幸福”属于“快乐原则”（pleasure principle）；颠覆“幸福”的，是对“超越快乐原则”（Beyond of the pleasure principle）的坚守。

拉康曾对“幸福”一词进行严格界定。从拉康的角度看，我们应该假定：主体感到幸福，是因为他没有能力或没有做好充分的准备，去面对由自己的欲望导致的后果。由此观之，要幸福，就必须付出代价。代价就是主体身陷自身欲望具有的矛盾,无力自拔。在日常生活中，我们（假装）渴望某些东西，但我们并不真想满足自己的渴望。所以到头来，我们会遇到人生中最糟糕的事情：得到了自己想要的东西，“正式”满足了自己的欲望。幸福本质上都是虚伪的:幸福就是对某些东西梦寐以求，但又并不真想得到它们。今天的左派用在炮轰资本主义制度时，提出了资本主义制度根本无法满足的要求，如“完全就业！”“保留各种福利！”“充分保障移民的权利！”这样做，左派基本上是在玩弄虚伪的挑衅把戏。左派向主人（the Master）提出的要求，主人根本无法满足，还会把主人的软弱无力暴露无遗。不过，这种策略存在一个问题：不仅资本主义制度无法满足这些要求，提出这些要求的人也并不真想使自己心满意足。例如，当激进的学院派要求充分保障移民的权利并开放国门时，他们真的不明白，出于显而易见的原因，一旦这些要求得到满足，成千上万的新移民就会迅速淹没西方发达国家，引发工人阶级猛烈的种族主义反弹，并最终危及这些学院派享有的特权地位？他们当然明白这一点，但又对下列事实心存侥

幸：他们的要求无论如何都不会得到满足。这样做，他们既能够虚伪地维持自己清澈而激进的良知，又能继续享受自己的特权地位。1994年，从古巴涌向美国的新一轮移民大潮一触即发。菲德尔·卡斯特罗（Fidel Castro）警告美国说，如果美国不停止煽动古巴人移民，古巴也将不再阻止他们。在随后的几天内，古巴当局真的袖手旁观起来。几千不受欢迎的新移民涌向了美国，这令美国尴尬不已。……如此做派与下面的趣事何其相似乃尔！某男大言不惭地向某女吹嘘自己的男子汉大丈夫气概，此女反唇相讥："快拉倒吧！再不拉倒，你就真得去做你胡吹海侃的那些事情。"

在上述两种情形下，要采取的姿势就是直斥对方装腔作势，也即直面下列事实：令对方真正忧心忡忡的，恰恰是如其所愿，即完全照其要求办。[①]如果我们采取这样的姿势，岂不会令激进的学院派惶惶不可终日？1968年学生运动时，社会上流传着一句名言："现实些吧，提些根本无法满足的要求！"在这里，这句名言获得了颇具犬儒和邪恶色彩的新意义。这样的新意义或许自有其道理：

① 齐泽克此语令译者想起李敖讲过的一个笑话：某卡车司机从盘山公路开车下来，突然发现，两个一丝不挂的人在疯狂苟且。司机狂摁喇叭、猛踩刹车，那二人却视若无物，毫不在意。好在他们福大命大，卡车在离他们几厘米处停下。司机勃然大怒，但两人并无歉意，只是解释说："我来了，她来了，你来了。可只有你才有刹车呀。"（I was coming, she was coming and you were coming, but you are the only one who has the brake.）李敖讲这个笑话，意在批评国民党给民进党踩刹车——民进党动辄要独立，你就让他独一独，试一试嘛，看对岸的炮弹是不是吃素的。你国民党不断批评民进党，等于为民进党踩刹车。结果呢，台独制止不了，反而使它更安全了。台独并非民进党所欲，但民进党总要借此虚张声势。按齐泽克的见解，对付台独的良方就是任其所为，到头来自会搬起石头砸自己的脚。——译者注

"让我们做现实主义者吧：我们这些学院左派分子既想彰显自己的批判立场，又要充分享受这个体制赋予我们的特权。所以，让我们提些根本无法获得满足的要求，以此抨击这个体制。我们全都心知肚明，这些要求不可能获得满足，所以我们全都一清二楚，一切都不会有一丝一毫的改变，我们还将维系自己的特权身份！"如果有人指控某公司犯有具体的金融罪行，那么他就会身处险境，甚至有性命之虞；如果他请求那家公司资助他的研究项目，供他研究全球资本主义与混合后殖民身份（hybrid postcolonial identities）之形成这两者间的关系，他完全可能赚个盆盈钵满。

在幸福这个问题上，保守派反对无所不知（radical knowledge）。他们这样做当然合情合理，因为知晓（knowledge）最终会令我们不快。人们通常认为，好奇乃人之固有天性。我们每个人的内心深处都藏有强烈的求知欲。拉康的看法与此相反。拉康认为，人类的天然态度是，"我并不想知道什么"。即是说，人类基本上是反对知情太多的。人类在知识方面取得的每次真正的进步，都要付出代价，即与我们天然的心性进行痛苦的斗争。我们不让自己知道某些东西，在这方面，如今的生物遗传学（biogenetics）不是最明显的证据吗？导致亨廷顿舞蹈症的基因已被确认。[①]我们不仅能够精确断定自己将来是否会患亨廷顿舞蹈症，而且能够明确知道我们将于何时身患此症。此症的发作，源于基因转录错误(genetic transcription error)。所谓错误，就是CAG"口令"在基因中的断

① 亨廷顿舞蹈症（Huntington's chorea），一种体染色体显性遗传造成的脑部退化疾病。——译者注

断续续的重复。[1]人在什么年龄身患此症，取决于CAG这种基因在自身内部的某个位置中断续重复的数量，铁板钉钉，雷打不动。如果CAG重复40次，我们会在59岁时显露病症；如果CAG重复41次，我们会在27岁时身染此疾。良好的生活方式、健美的身形、最佳的医疗、健康的饮食、家人的关爱和支持，全都无济于事。这是纯粹的宿命论，它丝毫不受环境变量因素的影响。医治此病，目前为止尚无良方，我们只能作袖手旁观之状。[2]我们可以检测自己的基因，并获知结果。如果结果呈阳性，我们会精确知道自己何时发疯，何时死去。一旦知道了这个结果，我们该怎么办？毫无意义的偶然性支配着我们的生命，我们要面对这种偶然性。我们还能设想比这种“面对”更明晰的“面对”吗？

亨廷顿舞蹈症给我们提出了一个心神不宁的选择：如果我的家族有这种病史，我是否应该接受检测，进而知道我是否（以及何时）将不可避免地身染此疾？如何回答这个问题？如果我无法忍受下列可能性，即知道自己将于何时死去，那么（更为梦幻而非现实的）理想的解决方案就是这样的：我授权自己充分信任的人或机构为我检测，但并不告诉我结果。如果结果为阳性，那就在疾病发作之前，在我酣然大睡之时，出人意料又毫无痛苦地杀死我。……不过，这一解决方案存在的问题是，我知道，别人已经知道了（我的病情），这会摧毁我的一切，我会疑心重重，饱受恐惧的折磨。

① CAG是细胞毒素相关基因（cytotoxin associated gene）的缩写。——译者注

② 原注25。参见Matt Riddley, *Genome*, New York: Perennial 2000, p.64。

拉康引起了对这种“知道别人已经知道”(knowledge about the Other's knowledge)的悖论性身份(paradoxical status)的注意。以伊迪丝·沃顿(Edith Wharton)的《纯真年代》(*Age of Innocence*)为例。在这部小说中，丈夫与奥兰斯卡伯爵夫人(Countess Olenska)偷偷摸摸地私通多年，还一直以为此事神不知鬼不晓。但他后来获悉，他年轻的太太对他的风流韵事自始至终都一清二楚。或许这还为《廊桥遗梦》(*Bridges of Madison County*)中的遗憾提供一种补救方式：如果在电影的末尾，即将死去的弗朗西斯卡(Francesca)获知，在她看来头脑简单、做事踏实的丈夫，不仅对她和《国家地理》杂志摄影师之间的短暂风流史了如指掌，而且明白这段风流史对她意义非凡，为了使她免受伤害而一直守口如瓶。如果出现了这样的场面呢？知晓之谜(enigma of knowledge)就表现在这里：某种情形的整个精神机理(psychic economy)发生了翻天覆地的变化；但这种变化并不发生在下列时刻——主人公直接知道了某件事情(某个被长期抑制的秘密)；而是发生于这样的时候——他突然知道别人一直都知道这件事情(主人公以为此人不知道)，但为了维持局面，此人佯装对此一无所知。这是怎么可能的？一位长期偷情的丈夫突然获悉，他太太一直对此一清二楚，但为了维持体面，或者更糟糕的是，出于对他的爱，一直都在保持缄默。还有什么比这种情形更令人羞愧难当？

那么，这个理想的解决方案岂不是走向了自身的反面：如果我怀疑自己的孩子患有某种疾病，就带他去检测，但又不让他知道检测的结果，并在他病发之前，在无痛的前提下取其性命？在这

里，幸福这一终极幻象与匿名的国家机构这一幻象毫无差异：这样的国家机构可以取我们的性命，却又不让我们知道。但是问题依然存在：我们是否知道别人已经知道了那件事情？通往纯粹极权主义社会的大门洞开着。……破解这个僵局的出路只有一条：如果在这里显现为虚假不实的东西，恰恰是解决问题的潜在前提呢？即是说，如果在这里显现为虚假不实的东西，却是这样的观念——我们最终的伦理义务就是保护他人，使其免于苦难，使其处于“保护性的不知不晓”（protective ignorance）的状态呢？哈贝马斯主张，要对生物基因操控（biogenetic manipulation）进行限制，因为它危及人类的自治、自由和尊严。[①]哈贝马斯如此主张，实际上是在进行哲学“欺诈”，同时隐藏了他的论证貌似令人信服的真正理由：他高谈阔论的不是自治和自由，而是幸福。正是为了幸福的缘故，这位启蒙传统的伟大代表最终与主张“无知就是福”的保守派同流合污了。

哪种意识形态星系（ideological constellation）维系着这种“对幸福的追求”？由史蒂文·斯皮尔伯格（Steven Spielberg）制作的极其成功的著名动画系列电影《史前陆地》[②]，就对处于支配地位的自由的、多元文化主义的意识形态，做了或许最为透彻的展示。

---

① 原注 26。参见 Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt: Suhrkamp 2001。

② 《史前陆地》（*The Land before Time*），是以恐龙为表现对象的系列动画电影，共 13 部。它始于 1988 年的《史前陆地》，由唐·布鲁斯（Don Bluth）执导和担任制片，由乔治·卢卡斯（George Lucas）和史蒂文·斯皮尔伯格担任执行制片。《史前陆地》又译《小脚板走天涯》和《历险小恐龙》等。——译者注

在那里，同一个信息被再三重复：我们各不相同，因为有些人强大，有些人渺小；有些人知道怎么打仗，有些人知道如何逃跑；但我们应该学着忍受这些差异，应该这样看待这些差异——它们使我们的生活更加丰富多彩。回想一下，不难发现，同样的态度回响在近期的新闻报道中。在这些报道中，关押在关塔那摩湾的基地组织囚犯获得了非同寻常的待遇：为他们提供的食物合乎他们特定的文化及宗教需要，他们获准祈祷……表面看来，我们各不相同，但在内心深处，我们全都一样：在这个世界上，我们全都惊惶失措和大惑不解，全都需要他人的鼎力相助。在电影的一首插曲中，邪恶的大恐龙唱着告诉我们，大恐龙是如何违反规则和肆意妄为的，是如何毁灭那些微不足道、孤苦无助的小恐龙的：

> 你强大／你可以操纵／周围的小家伙／他们仰视／你则俯视……//你强大，一切都美不胜收……成人定下的规矩／不适用于你。

在随后的歌声中，饱受压迫的小恐龙对此做出了回应。但这回应不是与大恐龙决一雌雄，而是要理解，在他们以强凌弱的外表下面，他们与我们没有区别：他们也在悄悄害怕着什么东西，他们也有他们的难题：

> 和我们一样，他们也富于感情／他们也会因烦恼而头痛。／我们以为他们强大／所以不会忧心忡忡，但他们也会头痛。

// 他们叫得更响亮，他们变得更强壮，/ 他们还会一惊又一乍 / 但在内心深处 / 我认为他们跟我们完全一样。

因此，到最后显然只能赞美差异：

要由形形色色的人们 / 组成乾坤 / 有高又有矮，有大又有小 / 不需要匀称 / 要用爱和笑 / 使这个可爱的世界更美妙。/ 要让世界宜于生存 / 要使未来更加美好。/ 要由五花八门的人们 / 来做所有的事情 / 这一点不必怀疑 / 有人聪明有人笨 / 有人肥胖有人瘦 / 这些事情总要完成 / 只有这样，我们的生活才会更美好。

难怪这些电影提供的最终信息与异教智能（pagan wisdom）提供的信息无异：生命是永恒的循环，在这个循环中，老一代必将被新一代取而代之，或早或迟，新兴事物总要被雨打风吹去。……当然，这里的问题是，我们究竟能够走多远？世界是由形形色色的人们组成的，这样说是否意味着，形形色色的人们也有善良与残忍、贫困与富足、受害人与施虐者之分？电影中的恐龙王国尤其暧昧不明，它有其残忍性，因为在那里，不同的动物物种相互蚕食鲸吞。难道这种残忍性也是“总要完成”的“事情”，“只有这样，我们的生活才会更美好”？

这是对人类堕落之前的“史前陆地”的视境。这种视境的内在矛盾向我们表明，主张在差异中合作（collaboration in differences），

这是最纯粹的意识形态。为什么这样说？这样说，主要是因为，刺穿了社会躯体（social body）的“垂直”对抗总是受到严格的审查，总是要被替换，或翻译成完全不同的“水平”差异，我们也必须学着容忍差异，因为差异可以互补。在这里，潜在的本体论视境（ontological vision）是，特定星系（particular constellations）具有不可削减的多元性。星系在增加和位移，但永远无法把它们置于中立的通用容器之内。就在我们发现自己处于这个层面的时候，好莱坞满足了一种需求，即对意识形态的普遍性（ideological universality）进行最为激进的后殖民批判。在那里，核心问题被设想为不可能获得的普遍性（impossible universality）。我们不应把自己对普遍性的看法（如普遍人权等）强加于人，而是要把普遍性——即不同文化之间共有的理解空间（space of understanding）——视为无穷无尽的翻译过程，视为对我们个人的特定立场（particular position）的持续改写。是否有必要再补充一句，对普遍性的这种看法——即把普遍性视为无穷无尽的翻译过程——无论如何都与某些神奇时刻的到来毫无关系？一旦这些神奇时刻到来，有效的普遍性（effective universality）会假借破坏性的伦理—政治行为（ethico-political act）以暴力的形式显现出来。实际的普遍性（actual universality）不是永远无法获得的中立的文化翻译空间（neural space of translation），而是对下列过程的体验——我们跨越了文化的鸿沟，分享同一个对抗。

当然，走到这一步，一种显而易见的批评意见不邀自到：如此宽宏大量的好莱坞智慧，岂非以漫画的形式，勾勒出了激进的后

殖民研究的面貌？面对这个问题，我们应该这样回答：难道不是这样吗？这张简单和平凡的漫画包含的真理，远多于大部分极度精雕细刻的后殖民理论。至少，好莱坞从那些貌似深奥微妙的专业语言中，提炼出了实实在在的意识信息。今天的霸权态度是“抵抗”：有关分崩离析的、被边缘化的性“多数”、种族“多数”和行为“多数”（包括同性恋、精神病患者和囚犯等）的诗学，都在“抵抗”神秘的中央权力。从同性恋到右翼生存主义者[①]，人人都在“抵抗”。因此，为什么我们不能就此得出如下结论：“抵抗”话语如今已经成为常态，因而也成了主要的障碍，它在阻止真正质疑主流关系（dominant relations）的新兴话语的出现？[②]所以，我们的当务之急就是抨击这种霸权态度的内核，即抨击这样的观念——“尊重他人”是最基本的伦理公理：

> 我必须特别强调，“尊重他人”这一公式与对善恶的严格界定毫无关系。作战时与敌人面面相觑，被自己的女人无情抛弃，必须对平庸“艺术家”的作品做出评判，科学要直面

① “生存主义者”（survivalist），指在遭遇困难、障碍及自然灾害、技术灾害和社会灾害时，把人的生存作为主要目标的人。——译者注

② 原注27。如此说来，我们应该特别强调，西方发达国家中的当代女权主义具有暧昧不明的性质，或套用一句时髦话，具有“无法判定”的属性。美国最重要的女权主义，以其对凯瑟琳·麦金农（Catherine MacKinnon）所做的法理学曲解，最终沦为极其反动的意识形态运动。它总是严阵以待，要以女权主义的关切，使美军的干预行动合法化。它总是准备对第三世界的人们做出盛气凌人、居高临下的评论，从第三世界对阴蒂切除术的虚假迷恋，到麦金农做出的种族主义评论（如认为种族清洗和强奸深深根植于塞尔维亚人的基因），莫不如此。

愚昧至极的人士……每当这时，“尊重他人”的意义何在？“尊重他人”常常是有害的，常常是恶的。正是对他人的反抗，甚至对他人的仇恨，开启了自己觉得还算正当的行动（subjectively just action）。遇到上述情形时，尤其如此。[①]

明显的批评在这里：阿兰·巴迪欧所举例证不是已经展示了他的逻辑的限制？这限制就是对敌人的仇恨，对虚假智慧（false wisdom）的不容忍，等等。在上个世纪，即使是在（尤其是在）我们陷于诸如此类的斗争时，我们也应该尊重一定的界限，严格说来，尊重他人的彻底他者性（radical Otherness）这一界限，这难道不是上个世纪的教益吗？我们永远不应把他人视为我们的敌人，视为虚假知识（false knowledge）的载体，等等：在他或她身上，永远存在着他人身上的难以渗透的深渊（impenetrable abyss of another person）这个绝对（Absolute）。20世纪的极权主义，以其数百万的受害者，向我们表明：始终追随我们所谓的“主观上正当的行动”会造成怎样的结果。也难怪巴迪欧最后直接支持共产主义的恐怖行径。

这恰恰是我们应该抛弃的推论。让我们以某种极端情形——与法西斯敌人致命的激烈斗争——为例说明之。希特勒的卑鄙人格掩藏在他邪恶的行为之下，我们是否应该尊重他的人格的“彻底他者性”这一深渊？在这里，我们应该谨遵耶稣基督的教诲：他

① 原注28。“On Evil: An Interview with Alain Badiou”，*Cabinet*, Issue 5 (Winter 2001), p.72.

带给人间的是刀剑和兵团，不是团结与安宁。[1]正是出于对人类的爱，包括对纳粹这类人的爱（无论他们还有多少人性可言），我们应该以绝对残忍和极端无礼的方式与之作战。犹太人在谈及大屠杀时常说一句话："救人一命，等于拯救整个人类。"应该对此做如下补充："杀死一个真正的人类之敌，等于拯救（而不是杀死）了整个人类。"真正的伦理考验不仅在于随时准备拯救受害者，而且在于（或许更在于）坚决无情地消灭那些迫害者。

多元性和多样性是面具。之所以重视这副面具，当然与今天全球生活的潜在单调性有关。阿兰·巴迪欧写过一本浅显易懂的小册子，是有关吉尔·德勒兹（Gilles Deleuze）的。[2]在这本小册子中，巴迪欧使我们注意到，如果说有史以来有过这样一位哲学家，他无论涉及什么话题（从哲学到文学再到电影），都在一再重复和重现同一概念模板（conceptual matrix），那么，这位哲学家就非德勒兹莫属了。巴迪欧的洞察颇具反讽意味。这种反讽意味表现在，对黑格尔的标准批判也是如此。无论黑格尔写什么或谈什么，他总是设法把自己的话题强行按入一个千篇一律的模式——辩证过程（dialectical process）。发现这一点的，恰恰是这位跻身于反黑格尔派（anti-Hegelian）的德勒兹，而巴迪欧又在德勒兹身上发现了同样的模式，这岂非表明了诗性正义（poetic justice）的存在？

---

① 参见钦定本（King James Version）《圣经·马太福音·十》（"Matthew 10"）："不要认为我带给人间的是安宁，我来这里，带来的不是安宁，而是刀剑。"（Do not think that I came to bring peace on earth. I did not come to bring peace but a sword.）——译者注

② 原注 29。参见 Alain Badiou, *Deleuze*, Paris: Hachette 1997。

这又与社会分析（social analysis）密切相关：有人把当代生活视为多元性的去中心繁殖（decentred proliferation of multitudes），视为非极权化差异（non-totalizable differences）的去中心繁殖，并大加颂扬。还有什么比这种德勒兹式歌颂更加单调乏味？阻塞（并因此支撑）这种单调性的，是多种多样的再符指化（resignifications）和置换（displacements），而基本的意识形态肌质（basic ideological texture）就是屈从于再符指化和置换的。

《不死劫》（*Unbreakable*）由 M. 奈特·沙马兰（M. Night Shyamalan）于 2000 年执导，由布鲁斯·威利斯（Bruce Willis）主演。[①] 这部电影以其形式与内容的鲜明对比，成为当今意识形态格局（ideological constellation）的典范。它的内容以其幼稚的荒谬深深吸引我们：主人公最后发现自己其实是现实版的连环画上的英雄，

① 影片的内容是：由布鲁斯·威利斯扮演的大卫曾是美式橄榄球运动员，现在大学体育馆做保安。他人到中年，危机重重。一次从纽约返回费城的路上，他乘坐的火车发生严重事故。乘客全部遇难，他不仅生还，而且毫发未损。后来他去教堂，参加为遇难者举办的悼念仪式，大卫在车上发现了一张卡片，上面写着："你可曾生过病？"大卫查了自己的出勤记录，发现自己四年来没有请过病假。第二天，大卫带着儿子来到卡片上标明的"限量收藏"漫画商店，由塞缪尔·杰克逊扮演的店主人伊利亚正是给他卡片的人。伊利亚身患重疾，人称"玻璃人"，大多在床上度日，与之相伴的只有漫画书。他认为，既然有他这样的"病秧子"存在，就必定存在永无病痛、不受伤害的"金刚身"。大卫就是这样的"金刚身"。伊利亚试图以自己的理论说服大卫，并以一系列的实例证明之。但大卫觉得伊利亚在骗人，带着儿子走了。经历波折后，他开始接受伊利亚的看法，觉得自己的确非同寻常，还制服了一个行凶的歹徒，成了漫画书中的英雄。影片结束时，在伊利亚的展览会上，他再次与伊利亚相遇，并成为好友。他们握手时，大卫以其超凡的本领，看到了眼前的场景，发现了事情的原委：伊利亚为了证实自己的看法，找到"金刚身"，亲自制造了一系列的灾难性事件。大卫心情复杂，离开了那里。——译者注

永远不会受到伤害，永远不可战胜。……就这部电影的形式而论，这是一部相当精致的心理剧，洋溢着舒缓而忧郁的气氛。这样的气氛表现在主人公忍受的苦难（他无法接受自己的真实面目）、他对自己的质疑，以及对他的符号性委任（symbolic mandate）上。[①]说它是一部精致的心理剧，还表现在一个场景中。在那里，他的儿子要举枪向他射击，以此证明他的确具有金刚不烂之身。父亲反对儿子这样做，儿子开始哭泣，并感到绝望，因为他父亲竟然不能接受自己的真实面目。为什么威利斯反对儿子开枪，是他害怕自己一命呜呼，还是害怕由此得到坚实的证据，这证据足以证明他的确不可战胜？这种两难之境与克尔凯戈尔（Kierkegaard）的两难之境——“致死的疾病”（sickness unto death）——岂非如出一辙？我们害怕的，不是我们必死无疑，而是我们长生不死。在这里，我们应该把克尔凯戈尔与巴迪欧联系在一起：令人黯然神伤的是，人类难以接受一个事实——人类的生命不仅是一个生殖和寻求快乐的愚蠢过程，而且是服务于真相（Truth）的工具。在我们自称的后意识形态世界（postideological universe）里，今日意识形态似乎也是这样运作的：我们履行自己的符号性委任，但又不接纳它们，也不“认真看待这些符号性委任”。父亲行使父亲的职责。但伴随行使父亲职责的，是对下列命题的生生不息的反讽性/反思

① 原注30。难以接受质询，这是后传统好莱坞（post traditional Hollywood）的一大话题。这不也是马丁·斯科塞斯（Martin Scorsese）的两部电影——《基督最后的诱惑》（*The Last Temptation of Christ*）和《小活佛》（*Kundun*）——的共同特征吗？在这两部电影中，被赋予肉身的神圣人物（基督和喇嘛）都经历了一个艰难的历程——接受对自己的委任。

性评论：生为人父，确为愚蠢之举。

美国的梦工厂（Dreamwork）最近推出的动画大片《怪物史莱克》（*Shrek*）——该片由安德鲁·亚当森（Andrew Adamson）和维基·詹森（Vicky Jenson）于 2001 年执导——对意识形态的主要运作方式，做了淋漓尽致的揭示。这部影片有着天衣无缝的童话故事：主人公和他那个既讨人喜爱又迷迷糊糊的助手踏上征程，要去战胜巨龙，把公主从它的魔爪下解放出来。它采纳了玩世不恭的布莱希特式的“间离手法”：一群人去教堂参加婚礼，有人告诉他们该怎样做，怎样才能表现得自然而然，这种“自然而然”仿佛电视真人秀节目中虚假的“自然而然”，因为导演命令现场观众：“笑！”“保持安静！”它还有对政治所做的扭曲：两个情人热吻之后，不是丑陋的怪物变成美丽的王子，而是美丽的公主变成了肥嘟嘟的庸常女孩。它还对女人的虚荣心进行了无情的嘲讽：公主躺上床上，等待自己的救命恩人来吻她，这时，她飞快地理了理头发，想使自己显得更加美丽。那里还有出人意料的一幕：坏人居然摇身一变，成了好人，因为在那里，邪恶的巨龙原本是一位充满爱心的女性，后来对两位主人公伸手相助。最后，它还张冠李戴地把现代风俗和通俗文化置于不同的年代。

我们不应欣然赞赏这种置换（displacements）和重写（reinscriptions），认为如此做派具有潜在的“颠覆性”，并把《怪物史莱克》视为另一个“抵抗的场所”（site of resistance）。相反，我们应该关注一个明显的事实：通过这些置换，老故事旧貌换了新颜，重新呈现在我们面前。这些转换和颠覆（subversion）的真正功能恰恰在于，

使传统的故事适用于我们的“后现代”时代，并阻止我们用新的叙事取而代之。难怪电影结束时出现了门基乐队（The Monkees）1960年代风靡一时的乐曲《我是信奉者》(*I'm a Believer*)的讽刺版。我们今天就是这样的信奉者：我们嘲弄自己的信仰，同时继续坚持自己的信仰。也就是说，我们依旧依赖这些信仰，把它们视为我们支撑日常生活的结构。

在民主德国的黄金时代，同一个人要把信念（相信官方的意识形态）、聪明和诚实这三种品质融于一身，是根本不可能的。如果你相信官方意识形态，人又聪明，那你肯定不诚实；如果你既聪明又诚实，那你肯定不相信官方意识形态；如果你相信官方意识形态，人也诚实，那你肯定不聪明。有关自由民主的意识形态又何尝不是如此？如果你(假装)真诚接受霸权性的自由主义意识形态，你就不可能既聪明又诚实：你要么是傻瓜，要么是自甘堕落的愤世嫉俗之人。所以，如果我可以放纵自己，沉溺于对阿甘本的“神圣人”(Homo sacer)的暗指，那我要冒险提出一个主张：在今天，处于主导地位的自由主义主体性模式（liberal mode of subjectivity）就是“笨蛋人”(Homo sucker)：他想利用和操纵别人，到头来却搬起石头砸了自己的脚。我们认为自己在嘲弄处于统治地位的意识

形态，其实呢，我们这样做，只是强化了它对我们的控制而已。[①]

我们可从这个意识形态格局（ideological constellation）中获得两点教益。第一，我们应该小心翼翼，不要把我们无法维系的天真信仰归诸大对体（the Other），把他人转换为“理应相信的主体”。[②] 即使是最为确凿无疑的情形——如执行自杀任务的“穆斯林原教旨主义者”——也不像初看上去那样“郎心似铁”：这些人至少必须“真正相信”，他们死后会在天堂中醒来，身边有 72 个处女可供销魂（不妨回忆一下那个即将自杀的恐怖分子的故事，他在执行任务前，还给自己洒了香水，这样会让自己在那些处女面前香气扑鼻）。这不是很能说明问题吗？他们对自己的信仰充满狐疑，他们要通过自杀行动，破解这个怀疑的僵局。因此，他们要张扬下列信仰：“我不知道我是否真的信神，但我要为理想而自杀，这样做，

① 原注 31。这种状况并不限于西方“后现代”国家。俄国 2001 年形成了一场名为“齐步走”（Walking Together）的运动。这是一个正式的普京青年组织（Putin youth organization），其意识形态是“欧亚式”（Eurasian）的。它要抗拒西方，倡导“俄国价值”。它最初的想法是焚书：为了抗拒西方自由主义的颓废，它提议大家集会，各自把自家的颓废图书带来，免费换回正确的俄国图书，然后把那些颓废图书堆在一起，公开焚毁。当然，无论在俄国国内还是国外，这种焚书的主张都被一笑了之，都被当成了滑稽的插曲，连普京当权派的上层人物都没有当真。不过，正是因为如此，它才暗示了一种潜在的未来。赫伯特·马尔库塞在谈及马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》时指出，纵观法西斯主义出笼的历史，喜剧总是先于悲剧，最终的恐怖行动首先是作为（被人视为）轻歌剧一般的喜剧（operetta like comedy）出场的。

② 作者的意思是说，有些信仰太天真和幼稚了，我们不相信，但我们总是觉得，虽然我们并不相信，说不定别人还是深信不疑的。其实不是这么回事，我们不相信的，别人也未必相信。从这些人的行为判断，似乎他们真的相信，但仔细推敲就会发现，其实并非如此。——译者注

我会以实际行动证明，我信神……”如果真是这样呢？由此类推，我们应该避免得出下列结论：极端斯大林主义作家、前苏联作家联盟主席法捷耶夫在听了赫鲁晓夫在苏共二十大上所做的秘密报告后饮弹自尽，因此认定他是“诚实的信奉者”。他完全可能对那个体制的极端腐化了如指掌；他相信的是大对体（the big Other），即社会主义新人（socialist New Man）这个外表，等等。所以说，他自杀，不是因为他在赫鲁晓夫的报告中获得了什么新信息。他的幻觉丝毫都没有破灭，只是他不再相信意识形态幻觉自身的“述行力量”（performative force）而已。[①]

法捷耶夫的自杀与一位德国镇长的自杀有异曲同工之妙。1945年初，美军占领了他的小镇，强迫他参观附近的集中营。参观完毕回家后，他立即自杀了。他自杀，不是因为他不知道，在他效忠的政权的名义下发生的那些罪恶勾当，不是因为一旦面对真相，他不堪忍受真相的残酷，于是毅然决然，了结自己。恰恰相反，他多多少少知道这些事情。他不知道的是大对体，即社会表象秩序（the order of social appearances）。所以，可以说，他的自杀是终极的伪善行为：他是知道那些勾当的，却假装不知道。他自杀，是为了拯救一个假象：他对那些罪恶勾当真的一无所知。斯大林曾经谴责自杀，说自杀是一种终极怯懦行为，是对党的终极背叛。他这样说，似乎是对的，至少把他的话运用于这些自杀案例，是对的。

---

① 作者的意思是说，法捷耶夫之所以自杀，不是因为他的理想破灭了（他本来就没有什么理想），他的信奉崩溃了（他本来就不相信这一套），而是因为他的理想和信奉再也不能欺骗别人了。——译者注

这道理同样适用于那位大名鼎鼎的“诚实纳粹”，即东德一个小镇的镇长。1945 年 2 月，苏军逼近，他却身着镇长制服，佩戴全部勋章，漫步于小镇的主干道上。苏军一枪将其击毙。这种做法与其他镇长大相径庭。其他镇长都在迅速抹除自己的纳粹历史痕迹，他却极力张扬之。在纳粹德国已经一败涂地时公开表明自己对纳粹德国的效忠，这种姿势真的非常高贵？值得这位镇长骄傲的，究竟是什么？仿佛他不知道自己生活在何种国度！即使在最好的情形下，他的生活也只是与最邪恶的罪犯达成妥协而已，他却要赋予这种生活以某种高贵感，因此，他的这种姿势不也是一种绝望的伪善吗？

第二个教益：不应该将版图提前拱手让人，而是极力据某些想法为己有，即使这些观念“天然”地属于敌人一方。所以，我们或许应该厚着脸皮重返美国西部片的传统。阿兰·巴迪羡慕这一传统，称之为展示伦理勇气的伟大类型。当然，我们不能回到 1930 年代和 1940 年代初西部片的天真烂漫上。安德烈·巴赞（André Bazin）所谓的 1950 年代初的“元西部片”（meta-Westerns）的崛起，荡涤了这个类型的天真烂漫。不过，该类型在 1950 年代后期被赋予了新的生命。以德尔默·戴维斯（Delmer Daves）的两部杰作为例说明之。一部是《决斗犹马镇》（*3.10 to Yuma*），一部是《勾魂树》（*The Hanging Tree*）。这两部电影远胜于终极的“元西部片”。“元西部片”似要展示最纯粹的勇敢行为，如弗雷德·金尼曼（Fred Zinnemann）的《正午》（*High Noon*）。这两部电影具有共同的结构，即“错位决策”（displaced decision）的结构：核心人物似乎是

伦理考验的焦点，但关键行为不是由他做出的，而是次要人物做出的，尽管次要人物可能是诱惑之源。我们甚至可在《正午》中找到类似的结构：影片结束时，真正要接受勇气考验的不是加里·库柏（Gary Cooper），而是由格蕾丝·凯利（Grace Kelly）扮演的他的年轻妻子。

《决斗犹马镇》讲述了这样一个故事：一个贫穷的农夫——由范·赫夫林（Van Heflin）扮演——急需200美元，以拯救自己的家畜，使其免于因干旱而死去。他接受了一份差事，要把一个强盗——由格伦·福德（Glenn Ford）扮演——从旅馆（强盗被关押在那里）押送到火车上（火车载强盗去位于犹马镇的监狱）。当然，我们看到的是一个展示伦理考验的经典故事。要接受伦理考验的，似乎是那个农夫，因为面对诱惑的是他。他面对诱惑的方式与更为著名的《正午》无异，虽然《正午》本不该以这种方式展示诱惑。这种方式就是：所有承诺帮助他的人全都逃之夭夭，因为他们发现，关押强盗的旅馆已被匪帮重重包围。这些匪帮发誓要救出自己的首领。被关押的强盗一会儿恐吓农夫，一会儿又要贿赂农夫，没完没了。不过，最后一个场景回溯性地改变了我们对这部电影的感受：靠近火车时（此时火车已经离开车站），强盗和农夫发现他们与整个匪帮对峙。匪帮在等待时机，打死农夫并解救自己的首领。农夫已经毫无希望。在这个紧要关头，强盗突然对他说："相信我！我们一起跳到火车上！"简言之，直接忍受考验的是强盗，即那个显而易见的诱惑之物。到末尾，他为农夫的正直所征服，为农夫牺牲了自己的自由。

而且，如果适当更换一下用语，这不同样适用于我们今天的所有人吗？不同样适用于“进步”的西方知识分子吗？他们做出了义正辞严的判决，裁定我们社会中的工人或第三世界中的民众怯懦地背叛了自己的革命天职，甘心屈服于民族主义或资本主义的诱惑。生活安逸、收入颇丰的英法“激进左翼”，谴责南斯拉夫大众在1980年代末屈从于种族的美妙宣传。事实上被审判的恰恰是这些“激进左翼”，因为他们在检测自己有关后南斯拉夫战争（post Yugoslav war）的认识时一败涂地。这道理甚至还适用于自由主义的多元文化主义者（liberal multiculturalists）。他们哀叹西方社会中兴起的新右翼暴力（New Right violence）。对于他们谴责的现象，对于使他们在检测自己的认识时一败涂地的现象，他们采取了居高临下的傲慢态度。……没错，死灰复燃的爱国者无疑属于右翼。如今我们真的需要新的勇气。美国（和欧洲）知识分子在对“9·11”事件及其后果做出回应时，明显缺乏的也是这种勇气。这种勇气最终促使我们质疑自己的立场。

阿诺德·勋伯格（Arnold Schoenberg）于1911年撰写了他的主要理论宣言《和声学》（*Harmonienlehre*）。在《和声学》第二部分中，他开始反对调性音乐（tonal music）。他反对调性音乐的用语，不禁令人想起纳粹排犹主义的小册子：调性音乐早已成为“沉疴难起”和“退化变质”的世界，亟须一个使之净化的方案；音调系统（tonal system）已经屈从于“近亲交配和乱伦”；诸如减七弦（diminished seventh）之类的浪漫和弦都是“雌雄同体”、“游移不定”和“四海为家”的。……由此提出下列主张是不费吹灰之力的：像

救世主一样预告世界末日的态度，是同一“更深精神境况”（deeper spiritual situation）的一部分，而“更深精神境况”催生了纳粹的“最终方案”。但这恰恰是我们应该避免得出的结论：纳粹主义之所以令人深恶痛绝，并不因为它有一套“最终方案”的说辞，而是因为它对“最终方案”做了具体的扭曲。关于这类分析，还有一个流行的话题，那就是大型舞蹈具有的所谓“原法西斯主义”（proto Fascist）的特质。大型舞蹈展示的是成千上万个躯体的被规训了的运动。这样的大型舞蹈包括阅兵式，包括大型体育表演。如果在社会主义中看到了这一点，我们会立即得出结论：在两种“极权主义”之间，存在着“更深的团结如一”（deeper solidarity）。这样的分析步骤，即意识形态自由主义（ideological liberalism）的原型，是不得要领的：这样的大型表演并非生来就是法西斯主义的，但也不是“中性”的，它们等待着左翼或右翼来实施“拿来主义”。纳粹主义从工人运动中窃用了它们。它们源于那里。

我们应该在这里把标准的历史主义谱系学（即对源头和影响的追寻等）与严格的尼采式谱系学区别起来。说到纳粹主义，标准的谱系学是以追寻“原法西斯主义”因素或“原法西斯主义”内核表现出来的。纳粹主义脱胎于这样的因素或内核。这在瓦格纳的《尼伯龙根的指环》（*Ring*）中就是哈根追逐莱因的黄金（Rhine gold），在德国浪漫派那里就是这些浪漫派使政治审美化。尼采式谱系学充分考虑的，是促成了新历史事件的断裂（rupture）。没有什么“原法西斯主义”因素专属于法西斯主义，唯一使之成为“法西斯主义”的，是特定的表述，或者用斯蒂

芬·杰·古尔德（Stephen Jay Gould）的话说，所有这些因素都是法西斯主义“外借”（ex- apted）来的。换句话说，根本不存在“‘先于文字’的法西斯主义（Fascism *avant la lettre*）”，因为使法西斯主义从一堆因素中脱颖而出的，正是文字（命名）。[①]

依据同样的道理，我们应该彻底抵制下列观念：从自我控制到身体训练，所有的规训都是“原法西斯主义”特有的。应该摒弃“原法西斯主义”一语。它是典型的虚假概念。这个虚假概念的作用在于阻止我们进行概念分析（conceptual analysis）。当我们说，由成千上万的躯体组成的景观是“原法西斯主义”的，或者，当我们说羡慕体育运动（诸如登山之类的体育运动通常需要艰辛的努力和顽强的自我控制）是“原法西斯主义”时，我们绝对什么也没有表达出来，只是展示了一个朦胧的联想，而这样的联想掩盖了我们的无知。几十年前，李小龙等人的功夫电影风靡一时。那时，我们面临的是地地道道的工人阶级意识形态（working class ideology）：年轻人走向成功的不二法门就是规训自己唯一的财产，即自己的躯体。这难道不是明摆着的事情吗？“爱咋的就咋的”和“随它去”的态度，沉溺于自由而放任自流的态度，属于那些可以为此买单的人们。年轻人除了对自己进行规训，一无所有。“坏”的身体规训（如果真有“坏的身体规训的话）不是集体训练，

① “先于文字”的观念最早源于索绪尔。索绪尔在分析过语言和文字的关系时强调言语优于文字，先于文字，因为语言的本质是言语，而不是文字，文字是缺少生机的。德里达所谓的“先于文字”（avant la lettre）与此不同，指比文字更纯粹的“前卫文字”，是看不见的原始书写。——译者注

而是慢跑和健身运动。慢跑和健身运动是实现自我内在潜能的主体机理（subjective economy）的一部分。难怪陶醉于自己的身体，几乎是左翼激进派义不容辞的行为的一部分：如果他们想在实效政治（pragmatic politics）方面表现得“成熟”，陶醉于自己的躯体就是必不可少的一步。从简·方达（Jane Fonda）到约什卡·费舍尔（Joschka Fischer），这两个阶段之间的“潜伏期”是以关注自己的躯体为标志的。

以色列有个著名的笑话，讲的是美国总统克林顿拜访以色列总理内塔尼亚胡的故事。克林顿在内塔尼亚胡的办公室看到一个蓝色电话机，于是问他，这电话有什么特殊用途。内塔尼亚胡回答说，那电话是用来打给天堂里的上帝的。克林顿很是羡慕。他一回国，就要情报机关不惜任何代价，给他弄一个这样的电话。还不到两周，电话送来了。还真好用。就是电话费高得惊人。给天堂里的上帝通话一分钟，竟然要付两百万美元。克林顿怒火满胸，打电话给内塔尼亚胡，向他抱怨：“这样的电话你们怎么打得起？我们一直在财政上援助你们，都用不起呀。你们就是这样崽卖爷田不心痛的呀！”内塔尼亚胡平静地回答说：“不是这样的，你看，我们是犹太人，对于我们来说，打电话给上帝，只需要支付本地话费！”有趣的是，同样是这个笑话，在苏联的版本中，地狱取代了上帝：尼克松访问勃列日涅夫时看到一台特殊的电话，勃列日涅夫向他解释说，这个电话是用来打给地狱的。在笑话的结尾处，尼克松抱怨，打往地狱的电话费实在不菲。勃列日涅夫平静地回答道：“我们是苏联人，对我们来说，打电话给地狱，只需要支付本地话费。”

后现代自由民主派对这个笑话的第一个（也是半自动的）反应是：这恰恰是今日之恶(Evil)的来源。人们觉得自己与上帝(真理、正义、民主或某种其他的绝对）心心相印，同时义愤满腔地谴责他人，谴责对手，说他们与地狱（邪恶帝国或邪恶轴心）同流合污。在反对这种绝对化时，我们应该虚怀若谷地认可下列观点：我们的立场是相对的，是以偶然的历史格局（historical constellations）为条件的，所以没有最终解决方案（definitive Solutions），只有适用于一时一地的方案。切斯特顿曾经对这种绝对立场的虚假不实大加抨击："在每个街角我们都会碰到这样的人，他口吐亵渎神明的狂言，但他说的可能是错误的。每天我们都会碰到这样的人，他所表达的自己的看法未必正确无误。当然，他的看法必定是正确的，否则那就不是他的看法了。"[①]我们在许多后现代的解构主义者那里，不是清楚地看到了同样的虚假不实吗？切斯特顿在使用"亵渎神明"（blasphemous）时是相当正确的，它的非同寻常之处，我们必须在此充分注意：在表面上对自己的立场进行适当的相对化，采纳完全相反的外表模式（mode of appearance），就是赋予自己的阐明立场（position of enunciation）以特权。且把"原教旨主义者"的斗争、痛苦与自由民主派的宁静、祥和加以对比。自由民主派从安全的主观立场出发，拒绝任何全身心的投入，拒绝"照本宣科"地偏袒任何一方，是颇具讽刺意味的。

我们是否还在张扬那个古老的教义：某个因素的意识形态意义并不来自这个因素自身，而是来自它以何种方式被"借用"，以何

① 原注 32。Chesterton, *Orthodoxy*, p.37.

种方式嵌入链条？答案是肯定的。但有一个致命的例外：我们应该鼓足勇气，摒弃民主。民主是这一链条的主人一能指（Master Signifier）。民主是今日主要的政治物神（political fetish），是对基本的社会对抗（social antagonisms）的否定。在选举时，社会等级制度被暂时悬置，社会躯体被简化为可以计量的纯粹数目（pure multitude），对抗也被束之高阁。美国路易斯安那州十年前选举州长时，唯一与前三K党党徒大卫·杜克（David Duke）叫阵的，是一位腐化堕落的民主党候选人。那时许多汽车上都贴着这样的纸条："要选就选那个无赖，这点非常重要！"2002年5月法国总统选举时，法国民族阵线（Front National）的领导人勒庞（Jean Marie le Pen）一路过关斩将，最后要与法国现任总统希拉克（Jacques Chirac）一决雌雄。那时人们已经怀疑希拉克在财政方面藏污纳垢。面对这种"两个烂苹果"的选择，示威者展示了一个横幅，上面写着："选择欺诈，不选仇恨"。这是民主的终极悖论：在既存的政治秩序内，每次反对腐化堕落的斗争，最后都会被民粹主义的极端右翼所利用。在意大利，"两袖清风"（clean hands）运动虽然摧毁了以天主教民主党（Christian Democracy）为核心的古老的政治当权派，最终却导致了贝卢斯科尼的上台执政。在奥地利，约尔格·海德尔（Jrg Haider）打着反对腐化的旗号，为自己的执政辩护。即使在美国，人们也普遍承认，共和党议员腐化，民主党议员更腐化。和失去了淫荡的超我补充物（obscene superego supplement）的法律秩序（order of Law）一样，"诚实的民主"只是一个幻觉而已：有些事情貌似只是对民主大业的小小扭曲，实际

上这小小扭曲已经促生了一种想法，那就是，民主都是肮脏透顶的（démocrassouille）。本质上，民主政治秩序是无法免于腐化的。最终的选择是：究竟是屈从于现实主义的、唯唯诺诺的智慧，接受并支持这种腐化，还是鼓足勇气，以左翼设想的制度取代现有的民主制度，以便打破那个恶性循环——先是民主腐化，继之是右翼崛起，并发誓清除腐化？①

应该去哪里寻找这种制度？我们在此要格外谨慎，不带任何先入为主的成见：为什么我们不能从“俄国身份”（Russian identity）之类的“反动”概念中看到解放性的潜能？或许在这个问题上，词语的奇特性可以引导我们前行。在俄语中，通常两个词语表达同一个意义（至少在我们西方人看来，是同一个意义）。一个表达普通意义，另一个表达更具伦理色彩的“绝对”意义。有 Istina，表达与事实完全相符的普通的真相（truth）；也有 Pravda（通常首字母大写），表达绝对真理（absolute Truth），指具有伦理担当的理想的善的秩序（Order of the Good）。有 svoboda，指在现存的社会秩序内随心所欲的普通自由；也有 volja，指更具形而上色彩的绝对驱力（absolute drive），它驱使人们按自己的意志行事，直至走向

① 原注 33。民主制度的固有局限还可以用来解释，何以萨尔瓦多·阿连德（Salvador Allende）会散发出来独特的魔力。他试图把社会主义与“多元民主”融为一体。在这一点上，他的真正作用不是提供为人效法的典范，而是提供一个负面英雄（这与他的主观意图无关）；他的使命在于，通过他的失利（他于 1973 年悲惨死去）向人表明，社会主义一旦丧失了暴力，一旦踏上“柔软”的议会道路，就会必败无疑。也就是说，我们必须面对现实：我们（已经足够老练，完全可以与他并肩而立）全都知道，他的宏图大业注定失败，于是一心一意地期盼他的失败，暗中渴望他快快死去。

毁灭。俄国人喜欢说，在西方，你们有 svoboda，而我们有 volja。有 gosudarstvo，指国家的日常行政管理方面；也有 derzhava，指作为绝对权力（absolute Power）唯一代理的国家（State）。用著名的本雅明—施米特的区分（Benjamin-Schmitt distinction），我会冒险宣布：gosudarstvo 与 derzhava 之间的差异即治权（constituted power）与政权（constituting power）的差异。gosudarstvo 是国家行政管理机器，它按法律规定运行；derzhava 则是无限权力的代理。有 intellectuals，指受过教育的人；也有 intelligentsia，指肩负改革社会这一特殊使命并致力于改革社会的知识分子。①依此类推，早在马克思那里即已出现“工人阶级”和“无产阶级”的隐含区分。“工人阶级”是有关社会存在（social Being）的简单范畴，“无产阶级”则是有关真理（Truth）的范畴，指名副其实的革命主体（revolutionary Subject）。

说到底，这种对立不就是阿兰·巴迪欧精心阐释过的“事件”（Event）与“纯粹存在之阳性”（positivity of mere Being）之间的对立吗？Istina 是纯粹的事实性真相（factual truth），即想法与事实的充分一致，而 Pravda 则是只与自身相关的真相事件（Event of truth）。svoboda 是普通的选择之自由（freedom of choice），而 volja 则是最终自由之事件（Event of freedom）。……在俄国，这种分裂直接铭刻下来，因而揭示了与每个真相—事件（Truth-Event）

① 原注 34。某些重要的浓缩和词语的多重意义冲淡了这些区分。例如，在俄语中，mir 表示和平，但也有“世界、宇宙”的意思，还指封闭的世界——前现代的农耕村落社会。当然，它的言下之意是，整个寰宇是个和谐的整体，它就像秩序井然的农耕村落。

相关的风险：根本不存在本体论的保证，以确保 Pravda 在由 Istina 覆盖的每个事实层面上成功地彰显自身。而且，让我重申，仿佛人们已经知道了这种分裂，并将这种“知道”铭刻于俄语之上，铭刻于 awos 和 na awos 的独特表述形式上。awos 和 na awos 意思是“走运”。这种分裂表达了一种希望：我们做出了冒险的激进姿势，同时又不能分辨由此导致的全部可能的后果，但事情最终会一帆风顺。这类似于列宁常常引用的拿破仑的那句名言：“先发起进攻，一切会水到渠成（on attaque, et puis on verra）。”这句话的有趣之处在于，它把唯意志论（主动的冒险态度）与更基本的宿命论融为一体：有人采取行动，大踏步前进，然后再有人希望一切一帆风顺。……如果这种姿态恰恰是我们今天所需要的，情形会怎样？要知道，我们现在正处在西方功利的实用主义（utilitarian pragmatism）和东方的宿命论的分裂之中，而它们又是今天全球“自发意识形态”（spontaneous ideology）的两副面孔。

2002 年 5 月初，荷兰右翼民粹主义政治家皮姆·福图纳（Pim Fortuyn）被人杀害。那时距荷兰大选只有两周。预计他会在大选时获得五分之一的选票。皮姆·福图纳是个矛盾重重的征兆性人物：他是一个右翼民粹主义者，但近乎完美的政治正确，却是他的人格特征。甚至他的多数见解，也合乎政治正确的原则。他是同性恋，又与许多移民保持着良好的私交，而且天生喜欢说反话，等等。一言以蔽之，除了他的基本政治立场，无论从哪个方面讲，他都是雍容尔雅的自由主义者。因此，他体现出右翼民粹主义和自由主义政治正确（liberal political correctness）的完美融合。或许，

他之所以必须死去，是因为他向我们活生生地证明：右翼民粹主义和自由主义宽容之间的对立是子虚乌有的，它们是同一个硬币之两面。职是之故，面对不幸的皮姆·福图纳，难道我们不应该反其道而行之：不做带有人性面孔的法西斯主义者，而是做带有非人面孔的自由战士？

第四章　从“笨蛋人”到“神圣人”

西方在“反恐战争”中自我招致的危险再次为切斯特顿所觉察。他在《论正统》(*Orthodoxy*)的最后一页(那部分论述的是天主教宣传),展示了批评宗教的伪革命批评家(pseudo revolutionary critics)面临的基本僵局:他们首先抨击宗教,说它是压制人性的力量,危及人类的自由;然而在与宗教鏖战时,他们被迫抛弃自由,因此不折不扣地牺牲了他们想要保护的东西。就这样,在理论层面和实践层面上对宗教进行无神论式的拒绝,其最终的受害者不是宗教(宗教毫发无伤,依旧生龙活虎),而是据说受宗教威胁的自由。被剥离了宗教指涉(religious reference)的激进无神论的世界,是由人人有份的恐怖和专制构成的灰色世界:

> 那些最初为了自由和博爱,一有机会就抗击教会的人,最终都会背弃自由和博爱。……我认识一个人,他要激情澎湃地证明,他死后就不再存在。他是如此的激情澎湃,以至于他必须说,他现在就不存在了。……我知道一个人,他要通过证明,根本不存在人的审判(human judgement),来证明根本不存在神的审判(divine judgement)。……极端狂热分子

> 因为热爱彼处的生活而毁灭此处的生活，我们不羡慕他们，也不太可能宽恕他们。如果极端狂热分子因为痛恨彼处的生活而毁灭此处的生活，我们又会怎么说呢？他献出了人的存在（existence of humanity），只是为了证明神的不存在（non-existence of God）。他没有把自己的祭品献给祭坛。他献出祭品，只是为了宣称：祭坛只是摆设，神位空空如也。……他们对人性持有东方式疑虑，并不确定我们今后是否应过人的生活。但他们确定，我们今后不再拥有快乐或完整的生活。……世俗主义者没有毁坏神圣之物，却毁灭了世俗之物。如果这样做能令他们感到欣慰的话，倒也值得。[①]

现在对此要加以补充的第一件事情就是，如此道理同样适用于宗教的拥护者。有多少狂热地拥护宗教的人，最初猛烈地抨击当下的世俗文化，最终却抛弃了宗教（丧失了有意义的宗教体验）？自由主义战士与此何其相似：自由主义战士是如此急于抗击反民主的原教旨主义，他们最终都会抛弃自由和民主。他们要充满热情地证明，非基督教的原教旨主义（non-Christian fundamentalism）是对自由的主要威胁。他们是如此热情，以至于他们最后不得不说，在我们所谓的基督教社会中，我们必须马上限制自己的自由。如果说“恐怖分子”因为热爱彼世界而毁灭此世界的话，那我们的反恐战士则恰恰相反——因为痛恨穆斯林世界，做好了毁灭他们自己的民主世界的准备。乔纳森·艾尔特（Jonathan Alter）和

① 原注 35。Chesterton, *Orthodoxy*, pp.146—147.

艾伦·德肖维茨（Alan Dershowitz）是如此维护人的尊严，以至于他们已经做好准备，为了维护人的尊严，使酷刑合法化。这是人类尊严的终极堕落。

这道理不同样适用于对大型意识形态事业（great ideological Causes）的后现代式鄙视吗？不同样适用于下列观念吗：在这个后意识形态时代，我们不应努力改变世界，而应通过投身于新型的（性、精神、审美之类的）主体实践，来重塑自己，重塑我们整个世界。正如哈尼夫·库雷西（Hanif Kureishi）在因著作《隐秘》（*Intimacy*）接受采访时所言："20年前，政治就是发动革命和改革社会；现在，政治退化成了地下室里疯狂做爱的两个肉体，他们能够重新创造整个世界。"面对这样的看法，我们只能想起批判理论（Critical Theory）提供的陈旧教益：一旦我们试图保护真正秘密的隐私领域（sphere of privacy），反对工具性/客观化的、"异化"的公开交易（public exchange）的冲击，隐私就会成为彻底客观化的、"商品化"的领域。现在，退回隐私领域意味着接受最近兴起的文化工业（culture industry）大肆宣传的隐私本真性公式（formulas of private authenticity）：从聆听精神启蒙课程，到追逐最新的文化时尚或其他时尚，再到慢跑和健身。退回隐私领域，其终极真相就是在电视节目上公开自己内心的秘密。与强调这种隐私不同，我们应该强调，现在要摆脱"异化"的商品化，只有一条路可走，那就是创造新的集体性（collectivity）。玛格丽特·杜拉斯（Marguerite Duras）的小说提供的教益比以前任何时候都有用：对一对情侣来说，建立亲密无间、令人满足的私人（性）关系

的方式——唯一方式——不是彼此凝视对方的眼睛，忘记四周的世界，而是手拉着手，一起看着身外的某处，即他们共同为之奋斗的事情，共同舍身投入的事业。

全球主体化的最终结果不是“客观现实”消失了，而是我们的主体性消失了，主体性变成了琐碎的奇思怪想，社会现实则依然故我。在这里，我禁不住要重述审讯者对温斯顿·史密斯所提问题的著名回答。[①]温斯顿·史密斯怀疑老大哥根本不存在，审讯者的回答是：“不存在的是你！”有人对意识形态大对体（ideological big Other）的存在持后现代式怀疑，对他们的恰当回答是：不存在的是主体本身。……菲利普·麦格劳（Phillip McGraw）最近的畅销书《切勿小瞧自己》（*Self Matters*）的标题，极其确切地揭示了我们时代的特征。该著作还教我们如何“自内而外地创造你的生活”。难怪我们这个时代在以《如何彻底销声匿迹》（*How to Disappear Completely*）为标题的著作中，在教我们如何抹除我们先前生活的所有痕迹、彻底“重塑”自我的小册子中，找到了合理的补充

① 温斯顿·史密斯（Winston Smith）是乔治·奥威尔小说《一九八四》中的人物。他在真理部工作，负责篡改文章和照片，所以较多了解真相，并常提些颇有哲学深度的问题。——译者注

物。[①]正是在这里，我们发现了正宗禅宗和西方版禅宗之间的差异：禅宗的真正伟大之处在于，我们无法把它简化为进入“真正自我”的“内心之旅”；恰恰相反，禅宗冥想的目的在于彻底掏空自我，在于认可一个道理——根本没有自我，根本没有什么“内在真相”(inner truth)等待我们发现。正是基于这个原因，我们可以说，真正的禅宗大师对禅宗的基本信息做如下阐释，是完全合理的：人的解放在于失去自我，在于直接与原初空白（primordial Void）合一；禅宗的基本信息与军队的绝对忠诚没有差异，与直接服从命令、履行自己的义务而不考察自我及自我的利益等做法完全一致。也就是说，禅宗的启蒙与标准的反军事主义滥调（antimilitaristic cliché）有异曲同工之妙。根据反军事主义滥调，训练士兵就要训练到这样的地步——使他成为木偶，让他无思无虑，只知服从命令。石原（Ishihara Shummyo）以质询行为（act of interpellation）这一阿尔都塞式的术语说明自己的观点。在那里，质询行为直接抓住主体，绕过了癔症式怀疑（hysterical doubt）或质疑：

> 不必中止思考。这一点禅宗说得非常明确。火石一遭撞击，

---

① 原注36。参见 Doug Richmond, *How to Disappear Completely and Never be Found*, Secausus: A Citadel Press Book 1999。该书属于指引手册书系。这个书系实际上构成了卡内基（Dale Carnegie）书系之类的“官方”手册的淫荡孪生物。它直接应对我们那些无法为人接受的欲望。这个书系的著作还有《出轨总是成功的》(*Cheaters Always Prosper*)、《陷害和中伤高级方法》(*Advanced Backstabbing and Mudslinging Techniques*)、《复仇策略》(*Revenge Tactics*) 和《暗中监视你的配偶》(*Spying on Your Spouse*) 等。

即会迸现火光。在这两个事件之间，甚至不存在刹那的时间间隔。命令你向右转，你就像闪电一样向右转。……如果叫到你的名字，比如，"Uemon"（日本名字），你就立即回答"到"，不需要停下来想一想，为什么会有人叫你的名字。……我相信，如果有人叫你去死，你不应该有一丝一毫的犹豫。[①]

我们不应该把这种做法视为恐怖的变态而大肆抨击。我们要从中发现一种暗示：正宗的禅宗与西方版的禅宗大相径庭，西方版的禅宗把禅宗重新纳入了"发现真正自我"的母体。到头来，"内心之旅"的逻辑使我们面对主体性之空白（void of subjectivity），并因此强迫主体认可自己的彻底去主体化。这种激进版禅宗的颇具讽刺意味的帕斯卡尔式结论（Pascalian conclusion）是，因为宗教无内在实体（inner substance）可言，信仰本质上只是得体的礼貌而已，只是对仪式的服从而已。如此说来，西方佛教不打算接受的结论是，"自我探索"的终极受害者是自我本身。

广而言之，这不也是阿多诺和霍克海默《启蒙辩证法》为我们提供的教益吗？实证主义的终极受害者并非混乱不堪的形而上学概念，而是事实本身；对世俗化的激进追求，投身于世俗生活，已经把今生今世转化成了"抽象"、贫血的过程。这种悖论性逆转（paradoxical reversal）在萨德的作品中表现得最为明显。在萨德的作品中，性（sexuality）已丧失精神超验（spiritual transcendence）

① 原注37。引自 Brian A. Victoria, *Zen at War*, New York: Weatherhilt 1998, p.103.

的最后残余，对这种性的张扬，把性转化成了机械的操练，全无本真的感官激情可言。在今日“末人”、“后现代”人陷入的僵局中，同样的悖论性逆转不是一望便知吗？“末人”、“后现代”的个人认为所有“高尚”目标都是恐怖主义的，并对之加以拒绝。他们倾其一生致力于活着，致力于过上这样的生活——充满了越来越精致的、由人工刺激或诱发的小快乐。只要“死”和“生”为圣保罗指定的是两种生存（主体）立场，而不是两种“客观”事实，我们就有充分的理由提出同样的圣保罗式的问题：如今究竟有谁真正活着？[①]

如果只有投身于过度紧张的生活，而不仅是“一味的苟活”，才是“真正的生活”呢？如果我们专心致志于苟活，即使这种苟活也算是“拥有一段美好时光”，我们最终失去的还是生活自身？如果就要把自己（及他人）炸个粉身碎骨的巴勒斯坦人弹，比端坐在电脑前运筹帷幄，从容应对几百英里之外的敌人的美国士兵“活得更带劲”，或者比为了保持体形完美而沿哈德逊河河畔慢跑的纽约雅皮士“活得更带劲”呢？或者用精神分析的话说，如果癔症患者因为持久过度地怀疑自己的存在才能真正活着，而强迫症患者是选择“行尸走肉”(life in death)生活的典型呢？也就是说，他或她的强迫性仪式（compulsive rituals）的终极目的，不就是阻止某件“事情”发生吗？而且这件“事情”不就是生活的过度（excess

① 原注38。这一点我得益于阿兰·巴迪欧，他在“保罗与现代性”(*Paul and Modernity*)研讨会上插话时提到这一点的，见UCLA, 14—16, April 2002。

of life）吗？他或她害怕发生的灾难，不就是最终真的发生在他或她身上的某件事情？或者，就革命进程而论，如果列宁时代与斯大林主义时代之间的差异就是生与死的差异呢？显然存在着能够清晰地表明这一点的边缘性特征：信奉斯大林主义的共产主义者的基本态度就是遵守党的正确路线，反对“右倾”或“左倾”这两种倾向，一句话，选择安全稳妥的中间路线；与此截然相反，对于真正的列宁主义而言，中间路线才是真正的偏离革命航线。中间路线总是“力求稳妥”，以机会主义的态度避免铤而走险，避免明确而过度地“偏向”左右任何一方。例如，在1921年，苏维埃的政策突然从“战时共产主义”转向了“新经济政策”。这种转向并没有什么“深刻的历史必要性”，而只是忽左忽右的拼命的战略曲进（strategic zigzag），或如列宁在1922年所言，它是布尔什维克犯下的“全部可能的错误”。这种过度性的“偏袒”一方，这种在持久的曲进中存在的不平衡，归根结底就是（革命政治）生活自身。对于列宁主义者而言，反革命右倾的终极名称就是“中间路线”，即害怕把激进的不平衡引入社会大厦（social edifice）。

因此这完全是个尼采式的悖论：如果大张旗鼓地张扬生活，反对一切超验性事业（transcendent Causes），那么最大的输家则是生活本身。使生活“值得一过”的，恰恰是生活的过度（excess of life）：我们意识到，世界上还存在某种东西，我们已经准备冒着生命危险来获取它。我们可以称这种过度为“自由”、“荣誉”、“尊严”、“自主”等等。只有当我们准备冒此危险时，我们才真的活着。切斯特顿在谈及有关勇气的悖论时表明了这一点：

一个士兵被敌人包围，如果他要杀出重围，就要把对生存的强烈欲望与对死亡的怪异忽视结合起来。他一定不能单纯地贪生，那样他会成为胆小鬼，无法死里逃生。他一定不能一味等死，那样他会自寻死地，无法死里逃生。他必须以强烈漠视自己性命的精神，逃出死地；他渴望生命，如同口渴，他接受死亡，如同饮酒。[①]

“末人”采取的是“后形而上学”的苟活主义立场，这种立场最后导致了行尸走肉式的生命景观。我们应该在这个视野之内，理解今日对死刑越来越强烈的拒绝，我们应该有能力认清维持这种拒绝隐藏的“生命政治”（biopolitics）。那些断定“生命神圣”的人始于反对寄生在生命之上的超验力量（transcendent powers）带来的威胁，最终进入了“一个被监管的世界，在那里，我们全都过着不痛不痒、小富即安和冗长乏味的日子”。[②]在那里，为了达到正式的目的，即过上长久而快乐的生活，所有真正的快乐都被禁止或完全控制了（吸烟、吸毒、饮食……）。对死亡采取苟活主义的态度，在这方面，斯皮尔伯格的《拯救大兵瑞恩》可谓最新范例。它对战争进行了“去神秘化”的展示，即把战争表现为毫无意义的杀戮，似乎没有任何东西能够证明战争的合理性。就这样，这

① 原注 39。Chesterton, *Orthodoxy*, p.9.

② 原注 40。Christopher Hitchens, “We Know Best”, *Vanity Fair*, May 2001, p.34.

部电影为科林·鲍威尔的“我方无伤亡”（no casualties on our side）的战争学说，提供了最有可能的辩护。在这里，我们不要把下列两者混为一谈：其一是基督教原教旨主义倡导的“保卫西方”，它是彻底种族主义的；其二是慷慨大度的自由主义版的“反恐战争”，它最终是要把穆斯林从原教旨主义的威胁中拯救出来。尽管两者之间的差异非常重要，但它们都陷入了同样的自我毁灭的辩证（self destructive dialectics）之中。

“生命政治”（biopolitics）正在悄悄发生变化。我们应该在这个背景上阐释近期一系列的政治主张。我们无法不把这些政治主张视为弗洛伊德所谓的语误。当被记者问及美国轰炸阿富汗的目的时，唐纳德·拉姆斯菲尔德（Donald Rumsfeld）直截了当地回答道：“杀死塔利班士兵和基地组织成员，越多越好。”这种主张并不是像它初看上去那样不言而喻：军事战斗的常规目标是赢得战争，强迫敌人投降，即使大规模的破坏，最终也是实现这个目标的手段。……拉姆斯菲尔德直言不讳的主张，以及其他类似的现象（如关押在关塔那摩湾的阿富汗囚徒的不确定的身份），都有其问题。其问题在于，它们似乎都直接指向了阿甘本对充分公民（full citizen）和神圣人（Homo sacer）的区分。神圣人尽管也是生物意义上的人，却不是政治共同体的组成部分。约翰·沃克（John Walker）这个“美国塔利班”（American Talib）的身份也是这样的。他究竟属于美国的囚徒，还是被囚禁的塔利班的一员？他们被唐纳德·拉姆斯菲尔德称为“不受法律管辖的作战者”（unlawful combatants），而非“常规”的战俘。这并不单纯意味着，他们因

为犯下恐怖主义的罪行而触犯了法律。美国公民即使犯下谋杀之类的严重罪行，依然是“受法律管辖的罪犯”(lawful criminal)。罪犯和非罪犯的区别，不同于“受法律管辖”的公民和法国人所谓的“非法居民”(*sans-papiers*）的区别。被排斥在“法律管辖”之外的，不仅是恐怖分子，还有那些接受人道主义援助的人（卢旺达人、波斯尼亚人和阿富汗人等)。今天的“神圣人”是人道主义生命政治（humanitarian biopolitics）的专有对象，他们被剥夺了做人的资格，被那些以恩人自居的人照料着。因此，我们应该认清下列悖论：集中营（concentration camps）和接受人道主义援助的难民营（refugee camps）是同一个社会学形式矩阵（sociological formal matrix）之两面。刘别谦（Lubitch）的《生死攸关》(*To Be or Not to Be*）中有一个残酷的笑话，它既适用于集中营，也适用于难民营。在这个笑话里，在被问及建在波兰的德国集中营时，“集中营中的艾哈特（Erhardt)”急忙回答说:“我们做集中，波兰人做营。”[①]无论是集中营还是难民营,人都被简化成了生命政治的对象。所以，把今天的神圣人一一罗列出来，是远远不够的。这样的神

① 原注41。这道理不同样适用于2002年1月破产的安然公司(Enron)吗？可以把这一事件阐释为对风险社会（risk society）的某种讽刺性注释。成千上万的雇员失去了工作和储蓄，被迫冒险，而没有任何真正的选择可言。对他们而言,风险就像盲目的命运,横冲直撞。与他们不同,某些人(高级经理人员）事先获得了内部信息，有机会对当时的形势进行干预，因此能够在安然公司破产前将手中的股票和期权变现，从而使风险降至最低程度。这样，实际上的风险和选择得到了最佳的摆布。……所以，再说一遍，说到下列流行的观念——今天的社会是风险选择（risky choices）的社会，我们会说，某些人（安然公司的经理人员）做的是选择，其他人（普通雇员）做的是风险……

圣人包括法国的“非法居民”，巴西住在贫民窟的人（favelas），美国住在黑人区的人，等等。用接受人道主义援助的一方来补充这个名单,绝对是至关重要的。有些人被视为人道主义援助的接受者，或许他们代表着今日神圣人的形象。

能够证明“神圣人”这一逻辑（this logic of Homo sacer）的终极证据，出现在 2002 年 3 月最初的几天里。那时，残余的塔利班和基地组织武装力量令美国人及其盟友大吃一惊，因为他们发起了凶猛的反击，迫使美国人及其盟友暂时退却。他们还打下美国一架直升机。这打破了无伤亡战争的原则。美国的媒体对这些事件进行了报道。这些报道的真正怪异之处在于，它们居然隐藏对塔利班已经反击这一事实的诧异，仿佛证明他们是真正罪恶滔天的恐怖分子（“不受法律管辖的作战者”）的终极证据就是：受到攻击后，他们反击了。…… 在来自被占领的约旦河西岸的新闻报道中，可以清晰地看到同样的窘境：在被以色列描述为战斗行动的事件中，当以色列军队攻击巴勒斯坦警察机构和全盘毁灭巴勒斯坦基础设施时，巴方的抵抗被当成了“我们正在打击恐怖分子”的证据。这个悖论已经刻入“反恐战争”的概念。反恐战争是一场奇怪的战争，在那里，敌人一旦进行简单的自我防卫和反击，他们就被认为已经犯罪。一个新的群体出现了,但它既不是敌方士兵，也不是普通的罪犯。基地组织恐怖分子并非敌方士兵，而是“不受法律管辖的作战者”，但他们又不是一般人所谓的罪犯。美国坚决反对把对世贸中心的袭击视为与政治无关的犯罪行为。一句话，反恐战争的本意是打击恐怖分子，而戴着恐怖分子（terrorist）面

具出场的，恰恰是政敌（political Enemy）的形象，被排除在固有政治空间之外的政敌的形象。

这是新型全球秩序的另一个方面：我们不再拥有传统意义上的战争，即发生在两个主权国家之间的可适当调节的冲突。传统意义的战争是有章法的，如善待俘虏，禁止使用某些武器，等等。现在剩下的是两种类型的冲突。其一是由神圣人组成的群体之间的斗争，即“族裔—宗教冲突”，这种斗争或冲突打破了普通的人权法则，不能算是常规战争。它还呼吁西方强国进行“人道主义的和平主义”（humanitarian pacifist）的干预。其二是直接攻击美国或全球新秩序的其他代表。在这种情形下，我们看到的不是常规战争，只是“不受法律管辖的作战者”非法反抗普遍秩序力量（forces of universal order）。在这种情形下，我们甚至无法设想红十字会那样的中立的人道主义机构的存在。这样的机构调停双方的冲突，组织交换战俘，等等。交战一方（由美国支配的全球秩序）已经扮演了红十字会的角色。它视自己为交战双方中的一方，但这一方是发挥调停作用的、代表和平与全球秩序的一方。它要粉碎局部的叛乱，同时为“地方人口”提供人道主义援助。如何处置作为神圣人的“地方人口”？或许在这方面，飞行在阿富汗上空的美军战机乃其终极形象：人们从来都无法确切知道，它扔下来的究竟是炸弹还是食品包裹。

这种怪异的“对立中的暗合”（coincidence of opposites）在2002年4月达至顶峰。当时，挪威议会右翼成员哈拉尔德·纳斯韦克（Harald Nasvik）提议乔治·布什和托尼·布莱尔为诺贝尔和

平奖的候选人，理由是他们在“反恐战争”中发挥了决定性作用，而恐怖是对当今和平的最大威胁。奥威尔以前的格言“战争即和平”终于变成了现实。或许对此最大的讽刺在于，在西方人看来，反恐战争最大的“间接伤害”是阿富汗难民所处的困境，或者说得更具体些，是阿富汗在食品和医疗方面面临的灾难。所以，反对塔利班的军事行动有时被说成确保人道主义援助到位的手段。正如托尼·布莱尔（Tony Blair）所言，要确保食品的传输和分配，我们不得不轰炸塔利班。①

人权（human rights）与公民权（rights of a citizen）在传统上是相互对立的，难道我们正在目睹这种对立的复活？一边是所有人的权利（在这种情形下，神圣人也有权利，其权利也要受到尊重），一边是更为狭窄的公民权（他们的身份是受法律管辖的）？不过，如果我们能够从中得出更为激进的结论呢？如果真正的问题并不在于被排斥在外之人（the excluded）的脆弱身份，而在于下列事实呢：在最为基本的层面上，我们全都像神圣人那样被“排斥在外”，因为我们最基本的、“零度”的身份即“生命政治的对象”（object of biopolitics）这一身份；我们的可能的政治权利和公民权利是别人出于生命政治策略的考虑（biopolitical strategic considerations）

① 原注42。黑格尔曾在《精神现象学》中对启蒙（Enlightenment）与信仰（Faith）之间的对立做过著名的分析。我们应该沿着黑格尔的这一思路，分析新世界秩序（New World Order）与新世界秩序的敌人——即原教旨主义者——之间的对立。黑格尔证明，启蒙与信仰之间存在着隐秘的合谋，甚至同一。也就是说，对立的两极不仅相互支持，甚至复制对方的结构。今天，新世界秩序把自己展示为包容差异的世界，不同文化共存的世界。与此同时，敌人被描述为狂热的/不宽容的、排外的人。

才赋予我们的，它们只是我们的第二姿势（secondary gesture）？如果这就是“后政体”(post polities)这一概念的最终结果呢？不过，阿甘本在使用“神圣人”这一概念时存在的问题是，这个概念已刻入阿多诺和霍克海默的“启蒙辩证法”，或米歇尔·福柯的规训权力（disciplinary power）和生物权力（biopower）的思路：人权、民主、法治等话题最终被简化成了掩饰“生物权力”规训机制的骗人面具，而“生物权力”规训机制的终极表现形式就是 20 世纪的集中营。我们似乎要在阿多诺和哈贝马斯之间做出选择：(1) 保证(政治)自由是现代大业，难道这一现代大业只是虚假的表象？难道“真相”是以这样的主体为化身的——因为寄身于晚期资本主义的“被控世界”(administered world)，他彻底丧失了自主性(autonomy)？（2）“极权主义”现象只是证明，现代性的政治大业（political project of modernity）尚未完成？前者是“悲观”的历史—政治分析（historico-political analysis)，它指向最后的落幕(final closure)，认为在现在的社会中，政治生活（political life）和单纯生活（mere life）的间隙正在消失，对“单纯生活”的控制与管理成了政治的本质；后者是更为“乐观”的看法，它把“极权”现象视为对启蒙大业（Enlightenment project）的暂时“背离”，视为一个征兆性时刻（symptomal point)，到了这个时刻，启蒙大业的“真相”就会显现出来。我们只能在上述两者之间做出选择吗？它们真的能够涵盖全部领域？如果它们都以同一创伤性特质(traumatic feature）的压制 / 排斥（repression/exclusion）为根基，是一币之两面呢？

在“被控世界”中，对主观自由（subjective freedom）的体验只是一种表象，其实质是屈从于规训机制。归根结底，“被控世界”这一“极权主义”概念是有关个人自主和自由的“官方”公共意识形态（与实践）的、充斥着淫荡和幻想的黑暗面：第一个（即“被控世界”）必定陪伴着第二个（即自主与自由），补充第二个，成为它淫荡的、阴影般的孪生子。这无法不使人想到沃卓斯基兄弟的《黑客帝国》中的核心意象：千百万人在注满了水的摇篮里过着可能引发幽闭恐惧症的生活，他们活着就是为了为母体(Matrix)提供能源，即电力。所以，当（某些）人不再盲目生活在由母体控制的虚拟现实之中，从中“觉醒”时，这种觉醒并不通向广阔的外部现实空间，而是首先恐怖地意识到这个封闭世界的存在。在那里，我们其实只是泡在羊水中的胎儿一般的生物体。

这种纯然的被动性就是那个幻象，它维持着我们的意识体验(conscious experience)，使我们成为能动的、自我设定的主体。它就是终极的变态幻象，即这样的想法：就我们隐秘的存在而论，我们是大对体（母体）获取原乐的工具，它吸取我们的生命实体（our life substance)，把我们当电池。这也是下列机制之谜：为什么母体需要人的能量？当然，纯粹积极的答案是没有意义的：母体可以轻松获得更可靠的能源，而且本不需要对极端复杂的虚拟现实做出排列，不需要千百万人来统一行动。唯一说得通的答案是，母体以人类的原乐为能源。这里我们又回到了拉康的基本论题上：大对体绝非自力更生的机器，它需要源源不断地吸入原乐。我们也应该颠覆《黑客帝国》中描述的事物的状态：电影有个场景描述我们

如何醒来，如何面对我们真实的情境；事实上，与此相反的场景才是真实可信的，因为我们的生存是由基本幻象维持着的。

在《启蒙辩证法》的结语“进步的代价”（*Le prix du progrès*）中，阿多诺与霍克海默引用了19世纪法国生理学家皮埃尔·弗卢朗（Pierre Flourens）的看法——反对用三氯甲烷进行医疗麻醉。弗卢朗声称，可以证明，麻醉剂只作用于我们记忆的神经网络。简言之，当我们活生生地躺在手术台上被宰割时，我们完全感受到了剧烈的疼痛，但稍后我们醒来时，我们并不记得这段经历。……在阿多诺和霍克海默看来，这当然是对理性之命运（fate of Reason）的完美隐喻（这里的理性是以压抑天性为前提的）：他的身体，即主体中的天性部分，完全感受到了这种疼痛，但只是因为进行了压抑，主体被迫忘记了。我们支配天性，但天性因此对我们进行了完美的报复：不知不觉中，我们成了自己最大的受害者，我们活生生地屠宰自己。……难道我们不能把这种报复解读为交互被动性（interpassivity）之完美幻象场景，解读为大对体场景（Other Scene）？在大对体场景中，我们为积极干预世界而付出了代价。没有这种幻象性支撑，没有这种大对体场景（在那里人们完全被大对体操纵），就没有积极的能动者：高级经理人员每天都在决定成千上万普通雇员的命运，但他们要在施虐/受虐游戏中扮演奴隶，屈从于游戏中的女狂人，或许他们这种漫画般的怪异需求具有远远超乎我们想象的深刻根基。

在质疑民主这一概念方面，阿甘本的分析应被赋予充分的激进性。也就是说，不应该用激进—民主的大业（radical-democratic

project）这一因素，冲淡他的神圣人概念。激进—民主的大业的目的是重新协调 / 重新界定包容与排斥之间的界限，以便促使符号领域（symbolic field）越来越多地向那些被公共话语的霸权配置（hegemonic configuration of the public discourse）排除在外的人的声音开放。这也是朱迪丝·巴特勒（Judith Butler）解读《安提戈涅》的精彩之处："她代表着某种界限，这种界限是任何持久的、可以转译的表征（representation）都无法胜任的。……这种界限就是另类合法性（alternate legality）的踪迹，它追逐有意识的、公开的领域，成为这个领域令人反感的未来。"[①]安提戈涅在阐明自己的主张时，代表着那些没有充分的、确定的社会—本体论身份（socio-ontological status）的人。这些人就像今日法国的"非法居民"。巴特勒还提到了阿甘本的神圣人。[②]我们既不应该确定安提戈涅的立场（她从这一立场出发，代表这一立场说话），也不应该确定她的主张所针对的对象：尽管她强调她兄弟地位独特，她声讨的对象并不像初看上去那样暧昧（难道俄狄浦斯不也是她的半个兄弟？）。她的立场不仅是女性的，因为她进入了男性的公共事务领域：面对着城邦首脑克瑞翁（Creon），她像他一样说话，以反常 / 错位的方式，借用了他的权威；如黑格尔所言，她没有代表血族关系说话，因为她的家庭代表着对正常血族关系秩序（proper order of kinship）的终极（乱伦性）腐蚀。因此，她的主张模糊了律令的基本面貌，

① 原注 43。Judith Butler, *Antigone's Claim*, New York: Columbia University Press 2000, p.40.

② 原注 44。同上，p.81.

推翻了律令排斥和包容的一切。

巴特勒的解读与她的两个主要对手——黑格尔和拉康——构成了鲜明的对比。在黑格尔看来，冲突处于社会—符号—秩序(socio-symbolic-order)之内，是不同伦理立场(ethical substance)的悲剧性分裂。克瑞翁和安提戈涅分别代表两种不同事物：国家与家庭、昼与夜、人的法律秩序和神的地下秩序。与黑格尔不同，拉康强调，安提戈涅并不代表血族关系，而是代表一种极限立场，即构成性的符号秩序姿势(instituting gesture of the symbolic order)，不可能的符号化之零度(impossible zero level of symbolization)。这也是她代表死亡驱力的原因：她还活着，但从符号秩序的角度看，她已经死去，被排除在社会—符号坐标(socio-symbolic co-ordinates)之外。借助于我几乎禁不住要称之为辩证综合(dialectical synthesis)的东西，巴特勒拒绝了上述两个极端：黑格尔把冲突置于社会—符号秩序之内，拉康认为安提戈涅代表着走向边缘，代表着走出这一秩序。在巴特勒看来，安提戈涅不仅从激进的外部，而且站在乌托邦的立场上(着眼于激进的重新阐述)，瓦解了现存符号秩序。安提戈涅是“活死人”，但这样说并不是因为她进入了神秘的引人草率行事并受到惩罚的犯罪女神埃特(Ate)的神秘领域，走向了律令的边缘，而是因为她公开采纳了无法立足的立场。公共空间中容不得这种立场存在。公共空间不是先验性的，它只与它在历史的偶然和具体的条件下，以何种方式被建构起来有关。

这就是巴特勒在反驳拉康时提出的核心观点：拉康的激进性

（拉康认为安提戈涅把自己置于符号秩序之外，摆出了自杀的姿势）重新肯定了这种秩序，即既定的血族关系秩序；它私下里认定，最终可以取而代之的选项出现于下列两者之间：一是（固定不变的家长制的）血族关系这一符号律令，一是对符号律令所做的自我毁灭却又心醉神迷的违犯（suicidal ecstatic transgression）。如果还有第三个选择呢：重新阐明这些血族关系，即重新把符号律令视为一套偶然性的社会安排（social arrangements），而且这种社会安排会随时变化？安提戈涅是所有颠覆性、“病态”主张的代言人，这些主张渴望获准进入公共空间。不过，借助于神圣人这一概念认识，安提戈涅在这种解读中所代表的东西，会看不到阿甘本分析的基本冲力：在阿甘本那里，逐渐使人听到神圣人的声音，进而“重新协商”使充分公民（full citizens）与神圣人泾渭分明的边界，这样的“民主”大业是没有立足之地的。阿甘本的看法是，在今日的“后政治”（post politics）时代，民主的公共空间（democratic public space）是隐藏下列事实的面具：归根结底，我们都是神圣人。那么，这是否意味着，阿甘本不折不扣地分享了阿多诺和福柯等人的看法，把“被控世界”的彻底完结（在这样的世界里我们全都被同化成了“生命政治”的对象）视为我们社会发展的秘密的终极目的？尽管阿甘本承认存在着“民主”的出路，他在详细解读圣保罗时再次强烈肯定了“革命性”的弥赛亚维度（Messianic dimension）的存在。如果这个弥赛亚维度意味着什么的话，那它意味着，“简

单生活”不再是最终的政治地带（terrain of politics）。[①]也就是说，在“等待时间终结”这一弥赛亚态度中被中止的，恰恰是“简单生活”的核心位置。相形之下，后政治（post-politics）的基本特征就是把政治简化为“生命政治”。严格说来，“生命政治”的任务就是管理和调节“简单生活”。

对阿甘本的（错误）借用，是一系列个案中的一个。它们全都以实例证明，在美国的“激进”学术界存在一种趋势（比阿甘本更生动的实例是福柯）：从欧洲借来的主题都在强调每个民主解放大业的终结，因此被重新刻入了与之相反的主题——逐渐地、局部地拓宽民主空间。这种明显的政治激进化表现在，激进政治实践被设想为永无终止的过程，它可以动摇、置换权力结构，而未必能够有效地瓦解这种权力结构。激进政治的终极目标就是逐渐改变社会排除（social exclusions）之界限，通过创造边缘空间（marginal spaces）把权力赋予被排除在外的人（性少数派和族裔少数派）。被排除在外的人可以在边缘空间中认清和质疑自己的身份。激进政治因而成了永无止境的嘲弄性戏仿和挑衅，成了一个渐进的认同过程。在这个过程中，没有最后的胜利，没有终极的边界。对这一立场进行终极批判的，还是切斯特顿。他是在评价断头台时展开批判的：

> 断头台罪孽深重，不过说句公道话，断头台没有什么进

① 原注 45。参见 Giorgio Agamben, *Le temps qui teste*, Paris: Éditions Payot & Rivages 2000.

化可言。人们宠爱的进化论观点在斧头那里找到了最好的应答。进化论者说了,“你在哪儿画界线?”革命论者回答说,“我在这儿画界线:就在你的头与身之间。”在任何一个特定时刻,只要还存在着猝然一击,就必定存在着抽象的对或错;只要还存在着意外之事,就必定存在着永恒。[①]

正是在这个基础上,我们可以理解,何以阿兰·巴迪欧这位专门研究行动(Act)的理论家不得不提及永恒(Eternity):行为(act)只能被设想为永恒对时间的干预(as the intervention of Eternity into time)。历史主义的进化主义(historicist evolutionism)导致了无穷无尽的延迟;形势总是错综复杂的;总有更多的方面需要慎重考虑;我们对赞成和反对的权衡永远没有结束……与这种姿势相反,通往行动的道理涉及一种姿势——激进的、暴力的简单化,它需要快刀斩乱麻。那是迷人的时刻,无穷无尽的思虑凝结为简单的“是”或“否”。

如果我们反对这些解读,抵抗住诱惑,不去消除神圣人这一概念的真正激进性,它就会允许我们分析无数的要求——要求重新思考人类尊严和自由等现代概念的基本成分。人类尊严和自由等概念在“9·11”事件后俯拾即是。这方面的一个范例是乔纳森·艾尔特在《新闻周刊》发表的专栏文章《到了考虑使用酷刑的时候了》(“Time to Think about Torture”)。它有个不祥的副标题:“这是一个新世界,生存可能需要老手段,这似乎是没

① 原注46。Chesterton, *Orthodoxy*, p.116.

有问题的”。它先是与以色列人的下列观念眉来眼去——在极端危急的情况下（比如我们知道某个捕获的恐怖分子握有事关几百人生死的情报）使用肉体酷刑和心理酷刑是合法的，然后提出了一些“中立”的主张，如“有些酷刑显然是事半功倍的”。艾尔特最后的结论是：

> 我们不能使酷刑合法化，这与美国的价值观念背道而驰。但是，即便我们继续在全世界大声反对践踏人权，我们还要对某些反恐措施（如法庭禁止使用的心理审讯）保持心灵的开放。我们还不得不把某些嫌犯引渡给我们那些敢于放开手脚的盟友，即使这样做很虚伪。没人说过这事做得漂亮。[①]

如此主张的淫荡性是毫无遮掩的。首先，为什么要以“9·11”事件为例，来为自己辩护？四海之内，自古而今，难道没有比“9·11”袭击更为恐怖的犯罪了吗？第二，这种想法何新之有？几十年来，美国中央情报局不是一直在教美国在拉丁美洲及第三世界的军事同盟如何使用酷刑吗？都伪善几十年了。……即使艾伦·德肖维茨为人广泛引用的“自由主义”观点也是令人疑心重重的：“我不支持酷刑，但如果非用不可，那要得到法庭的许可。”这种论点有其潜在的逻辑：“无论如何我们都要使用酷刑，所以最好使之合法化，以防止酷刑的滥用！”这种逻辑是极端危险的：它把合法性赋予酷刑，因而为实施更多的不法酷刑打开了方便之

① 原注 47。*Newsweek*, 5 *November* 2001, p.45.

门。沿着这一思路，如果德肖维茨认为，在“分秒必争”的情形下，酷刑并不侵犯囚徒作为被告的权利（因为通过酷刑获得的情报并不用于对他的指控，而且酷刑不是作为惩罚来实施的，酷刑的目的只是阻止大规模杀戮的发生），那潜在的前提就更加令人惴惴不安了：我们是否可以对某些人施以酷刑，只要这酷刑不是作为他应得惩罚的一部分，而只是因为他知道些什么？而且，如此说来，为什么不能也对战俘施以酷刑，并使之合法化？他们可能掌握情报，获得这些情报，可以使我方数百个士兵幸免于难。与其接受自由主义者德肖维茨的诚实，我们宁愿坚守尽人皆知的“伪善”，尽管这样做颇有些讽刺意味：好吧，我们完全能够想象得出，在特定情形下，面对着公认的“知情犯”（prisoner who knows），而且他的供状可以拯救几千人的性命，我们会求助于酷刑；但即使（或者更确切些说，正是）这样，至关重要的是，我们不能把这个绝望的选择提升为普遍的原则。在那个无可避免、极其残忍的紧急时刻，我们可以径直去做。只有这样，因为我们不能够或被禁止把我们不得不做的事情提升为普遍的原则，我们才能保持内疚感，才能意识到，我们做过的事情是本不该做的。

简言之，对于每个真正的自由主义者而言，如此论争，如此劝告他人“保持心灵的开放”，应该是恐怖分子即将大获全胜的标志。在某种程度上，尽管艾尔特等人的论文并没有鼓吹无条件的酷刑，而只是把它作为一个合理的讨论话题提了出来，但与对酷刑的明确认可相比，这样做要危险得多。明确认可（至少在眼下）会引起强烈震动并被否决，但把酷刑作为一个合理的话题提

出来，允许我们坦然地接受酷刑，同时又不受纯洁良知的谴责："我当然反对酷刑，但只是讨论一下，这又会伤害到谁！"如此使酷刑作为论争的话题合法化，改变了意识形态预设（ideological presuppositions）与意识形态选项（ideological options）的背景。而且与直截了当地赞成酷刑相比，这种改变要彻底得多。它改变了整个领域。如果没有这一改变，直截了当地赞成酷刑，别人会把它视为一个稀奇古怪的想法。这里的问题来自根本性的伦理预设（fundamental ethical presuppositions）：为了获得短期收益，即拯救几百个士兵的性命，你当然可以使酷刑合法化，但你是否考虑过，这会对我们的符号世界（symbolic universe）造成怎样的长久后果？我们将于何处止步？为什么不对那些态度顽固的罪犯，对从离异配偶那里绑架了自己孩子的父亲或母亲施以酷刑？有人认为，即使我们放出瓶里的妖怪，酷刑也能保持在一个"合理"的水平上。这是自由主义最恶劣的幻觉，因为前面那个"分秒必争"的例子是骗人的：在很大程度上，施以酷刑并非为了解决"分秒必争"的困局。施以酷刑的理由与此完全不同，如从心理上惩罚或制服敌人，吓唬人，令其不战而降，等等。任何一以贯之的伦理立场都会彻底拒绝这些实用—功利的理由。此外，我再次禁不住要做一个简单的心理实验：且让我们设想，如果有一家阿拉伯报纸为虐待美国囚徒大肆开脱，这会激起怎样的爆炸性反响，什么原教旨主义野蛮主义（fundamentalist barbarism），什么不尊重人权，会不绝于耳。当然，我们应该充分意识到，我们对酷刑十分敏感，我们知道，酷刑有悖于人类的尊严。这种敏感脱胎于现代资本主义的意识形

态本身。一言以蔽之，对资本主义的批判是资本主义自身的意识形态发展的产物，我们并没有依据某种外在的标准来权衡资本主义的成败得失。

有关酷刑的话题远非孤立的事件，它贯穿于整个2002年。2002年4月初，美国人捕获了据说是身为基地组织副指挥的阿布·祖巴耶达赫（Abu Zubaydah）。那时媒体公开讨论了“是否可以使用酷刑”的问题。4月5日，美国全国广播公司（NBC）播发了一个声明。在这个声明中，唐纳德·拉姆斯菲尔德宣布，他要优先考虑的是美国人的生命，不是高级别恐怖分子的人权。他还抨击关注祖巴耶达赫福祉的记者,这公然为实施酷刑扫清了道路。不过，最悲哀的一幕发生在艾伦·德肖维茨那里。他以自由主义者的身份对拉姆斯菲尔德做出回应。在自由主义的招牌下，他把酷刑作为合理的讨论话题接受下来，但他讨论问题的口气，俨然万塞会议（*Wannsee Conference*）上反对灭绝犹太人的法学家。他基于下列两点，而对施以酷刑持保留意见：(1）祖巴耶达赫所处的情形并非明确的“争分夺秒”的情形。也就是说，没有证据证明，他知道具体明确的、即将来临的、规模巨大的恐怖袭击的细节，因而无法通过酷刑获得情报，更谈不上阻止恐怖袭击。(2）对他施以酷刑与现有法律不合。要想对他施以酷刑，必须首先进行公开辩论，然后修订美国宪法，还要公之于众：究竟在哪些领域，美国将不再遵守专门规定如何处置敌方俘虏（enemy prisoners）的日内瓦公约（*Geneva Convention*）。如果说自由主义还有什么终极伦理惨败可言，则非此莫属了。

这里提到万塞会议绝非修辞上的夸张。如果我们相信 HBO 电视网制作的有关万塞会议的纪录片，我们就会看到，在那次会议上，一位态度保守的老律师，为当时拟采取措施的暗示（非法毁灭几百万犹太人）所震惊。他抗议说："一周前我刚刚拜访了元首，他向我庄严保证，不对一个犹太人采取任何非法的暴力措施！"主持会议的雷哈德·赫德里奇（Reinhard Heydrich）直视他的眼睛，面带嘲笑回答说："我敢肯定，如果你再次向他提出同样的问题，他会对你做出同样的保证！"深感震惊的律师终于明白：纳粹话语是在两个层面上运作的，一是外在的陈述，一是淫荡的否认，后者是对前者的补充。如果我们可以信赖保存下来的会议记录，那么，这就是整个会议的核心争端：一边是持强硬路线的执行者，一边是"法学家"，他们草拟了纽伦堡种族主义法律。这些"法学家"激情澎湃地强调，尽管他们对犹太人恨之入骨，但依然主张，采取他们正在争辩的激进措施，是没有法律依据的。在"法学家"看来，问题并不在于这些措施的实质，更不在于排犹主义，真正令他们忧心忡忡的是，这样的措施是法律所不允许的。他们不敢坦然面对决策之深渊（abyss of a decision），因为决策没有被律令这个大对体所遮盖，没有被合法性（legitimacy）这一法律虚拟（legal fiction）所遮盖。今天，借助于对神圣人的生命的后政治管制（post political regulation），纳粹法学家最后的保留意见也烟消云散了：不再需要以合法的大对体（legal big other）遮盖行政措施了。

这是超法律的"生命政治"。在这种"政治"中，行政措施正在逐渐取代法治。这种超法律的"生命政治"有一个出人意料的

先驱，那便是巴拉圭在20世纪六七十年代由阿尔弗雷多·斯特罗斯纳（Alfredo Stroessner）建立起来的右翼权威政体。该政体把例外状态（state of exception）遵循的逻辑发挥到了荒谬绝伦的地步。在斯特罗斯纳的统治下，按宪法规定，巴拉圭是“正常”的议会民主国家，保障公民的各种自由。但斯特罗斯纳宣布，因为自由和共产主义在全世界范围内展开了斗争，所以我们全都生活在紧急状态之中。职是之故，彻底实行宪政，永远都需要延期，大家只能生活在永恒的紧急状态中。紧急状态每四年中止一天，那一天便是选举日。中止紧急状态，目的在于举行自由选举。自由选举使斯特罗斯纳的克罗拉多党（Colorado Party）赢得90%的选票，成为多数党，成为共产主义的劲敌，从而使它的统治合法化。……这里的悖论在于，紧急状态成了正常状态，“正常”的民主自由则是昙花一现的例外。

“9·11”事件后，我们的自由—民主社会有一种非常明显的趋势。难道巴拉圭这个古怪的政体没有事先展示这一趋势最激进的后果吗？斯特罗斯纳的那套说辞与下列说辞何异之有：在反对恐怖主义的战争中，全球都要处于紧急状态？这套说辞使越来越多地剥夺人们的法定权利及其他权利的做法合法化了。约翰·阿什克罗夫特（John Ashcroft）宣称，“恐怖分子以美国的自由为武器来攻击我们。”这番话显然有其言下之意：为了“自卫”，我们理应对自己的自由加以限制。“9·11”事件后美国高官（特别是唐纳德·拉姆斯菲尔德和约翰·阿什克罗夫特）公开发表的众多问题重重的讲话，还有“美国爱国主义”的大肆展览（随处飘扬的美国国旗等），

表明的恰恰是这种紧急状态的逻辑：法治悄悄地中止了，美国应该允许张扬其主权，不需要对此进行“过度”的法律限制，因为正如美国总统布什在“9·11”袭击发生后立即发表的讲话所言，美国已经处于战争状态。问题恰恰在于，美国显然没有处于战争状态，至少就“战争状态”一语的古老传统意义而言，的确如此。对于绝大多数人而言，日常生活照旧，战争仍然是国家机关专管的事情。于是，战争状态与和平状态之间的界限糊涂了，我们也进入了这样的时代，在那里，和平状态同时也是紧急状态。

这样的悖论为回答下列问题提供了关键：有关紧急状态的两套逻辑是如何相互关联起来的？两套逻辑，一套是自由主义—极权主义的“反恐”紧急状态，一套是真正的革命紧急状态（revolutionary state of emergency）。革命的紧急状态是由圣保罗（Saint Paul）在他所谓“时间终结”（end of time）接近的紧急状态中率先提出的。答案是一清二楚的：当国家机构宣布进入紧急状态时，根据定义，它把紧急状态视为避免真正的紧急状态、重返“事物的正常进程”的绝望策略的一部分。宣布“紧急状态”，是对某种事态的回应。所有“紧急状态”的宣布都有一个共同的特征：它们全都指向大众骚乱（“嘈杂”），都表达恢复常态的决心。在阿根廷、希腊、智利和土耳其，军方宣布紧急状态是为了遏制全盘政治化的“混乱”：“这些疯狂行为必须终止，大家必须回到正常的岗位，工作必须继续！”一句话，作为对某种事态的回应，“紧急状态”的宣布是对真正紧急状态的绝望抵抗。

沿着同样的思路，我们应该能从美国公布的七国名单中发现

真正新鲜的东西。美国把这七个国家列为它核武器攻击的潜在目标。七个国家，不仅包括伊拉克、伊朗和朝鲜，而且包括中国和俄国。问题并不在于这个名单，而在于处于这个名单之下的潜在原则，即放弃冷战对抗时制定的黄金规则。依据这一黄金规则，每个超级大国都保持着“确保相互毁灭”的威胁。具有讽刺意味的是，如此威胁确保了任何冲突的爆发都不会走向极端。美国现在废弃了这一誓言，宣布它已经做好率先使用核武器的准备，把率先使用核武器视为反恐战争的一部分。美国因此消除了常规战争与核战争的差异，把核武器的使用视为“常态”战争的一部分。我禁不住要用康德的哲学术语指出，在冷战时代，核武器的身份是“先验的”(transcendental)，甚至是本体的（noumenal)，因为它们并不打算用于任何实际的战斗，只是用来划定界限，避免在任何“经验的”(empirical）战斗中大家同归于尽。但现在，随着布什新学说的出笼，核武器的使用被降为战斗的另一个经验（“病态”）元素。

这一变化还有另一个方面。2002 年 2 月，美国宣布设立“战略影响办公室”，但该计划很快就无疾而终了。“战略影响办公室”的使命之一就是在外国媒体上散布谎言，以便在全世界传播美国的形象。该办公室的问题并不仅仅在于它公开承认自己撒谎。更重要的是，它遵循的是那个著名声明的路线：“撒谎固然可恶，但比这可恶的是，不敢维持自己的谎言！”这令人想到一位女士对她情人的回应。她的情人在做爱时耍尽小花招，就是不想进行真正的交媾，这样他就能在告诉他太太他与别的女人无染时，避免撒谎。一句话，他想玩美国前总统克林顿玩过的老把戏。这位女

士完全可以说，在这种情形下，赤裸裸地撒谎（在妻子面前否认自己与人有染），远比他选择的策略（虽然说的是实话，但还是在撒谎）更诚实。难怪美国设立“战略影响办公室”的计划很快被束之高阁：在某种程度上，设立一个直接致力于撒谎的政府部门，这种做法实在太诚实了。恰恰是为了更加有效地散布谎言，这个计划才被束之高阁。

这里要学习的教益——也是来自卡尔·施米特（Carl Schmitt）的教益——是，朋友与敌人之间的分野从来都不是由眼见为实的差异来显现的。根据定义，敌人总是无形的，至少在一定程度上是这样的。敌人看上去与我们无异。我们无法直接把他识别出来。之所以说政治斗争的重大难题和宏伟使命是提供或设计足可识别的敌人形象，原因就在这里。这还可以用来解释，何以犹太人成了如假包换的敌人：不仅因为他们隐藏了他们的真实形象或体貌，而且在他们的欺骗性外表之下，一无所有。简言之，“识别敌人”的过程总是表演的过程。它不相信外表的欺骗性，要揭开或建构敌人的“真实面孔”。施米特这时提到了康德的一个范畴 *Einbildungskraji*，即先验的想象力：为了把敌人识别出来，业已存在的范畴下的概念分类已经无济于事，我们必须“具体设计”合乎逻辑的敌人形象，赋予它切实具体的特征。正是这些特征使敌人成了仇恨和斗争的适当目标。

1990 年后，也是在冷战时期提供了敌人形象的共产主义国家崩溃后，西方的想象力进入了混乱与低效的十年，西方开始“具体设计”适当的敌人形象，从毒品卡特尔的大老板，到一连串来

自所谓“流氓国家”的大军阀（萨达姆、诺列加、埃迪德和米洛舍维奇等），但没有以一个核心形象将敌人的形象固定下来。只是到了2002年9月11日，通过建构本·拉登这个地道的伊斯兰原教旨主义者的形象，以及本·拉登的“无形”网络——基地组织——的形象，西方的想象才重获动力。此外，这还意味着，我们多元主义的、宽容的自由主义民主政体依然是高度“施米特化”的：这些民主政体继续依赖Einbildungskrafi（先验的想象力），为自己提供可以用来揭示无形敌人适当形象。西方远远没有放弃朋友/敌人的“二元”逻辑，又把敌人界定为反对多元主义宽容（*pluralistic tolerance*）的原教旨主义者，此举又给自己添加了反身扭曲（reflexive twist）。当然，为如此“重新常态化”付出的代价是，敌人的形象经历了根本性的变迁。它不再是邪恶帝国（Evil Empire），即不再是另一个领土性存在（一个国家或一组国家），而是非法的、秘密（几乎虚拟）的、世界范围内的网络。在这个网络中，一边是违法行为（犯罪活动），一边是“原教旨主义”的种族－宗教狂热，两者珠联璧合。因为这个领土性存在没有正面的法律地位，新敌人的构形必将导致国际法的终结。至少从现代性诞生之日起，国际法一直在调整国家与国家之间的关系。

把敌人当做我们意识形态空间的“缝合点”（quilting point），即拉康所谓的point de capiton，为的是使众多我们在斗争中与之交手的实际政治对手一体化。斯大林在1930年代为帝国主义垄断资本（Imperialist Monopoly Capital）虚构了代理机构，以证明法西斯主义者和社会民主党人（“社会法西斯主义”）是“孪生兄

弟”，是“垄断资本的左手和右手”。纳粹主义虚构了“财阀—布尔什维克阴谋”，以之为代理人，说它危及德国的福祉。囊腔闭合（Capitonnage）就是这样的手术，通过这种手术，我们识别或建构某个单一的代理，它实际上“操纵”着众多实际的对手。这道理不同样适用于今天的“反恐战争”吗？难道恐怖主义敌人的形象不是两种相反形象——反动的“原教旨主义”抗议者和左翼抗议者——的浓缩吗？布鲁斯·巴卡特（Bruce Barcott）于2002年4月7日（星期日）发表于《纽约时代杂志》（*New York Times Magazine*）上的文章的标题“国内恐怖主义的颜色是绿色”（“The Color of Domestic Terrorism is Green”）说明了一切：不是为俄克拉荷马爆炸案负责，很可能也为炭疽热恐慌负责的右翼原教旨主义者，而是不曾杀害任何人的绿党（Greens）。

处于这些现象之下的真正不祥的征兆，是对“恐怖”这一能指的隐喻普遍化。美国电视在2002年春天发起的反毒品战役发布的信息是：“如果你购买毒品，你就在为恐怖分子筹集资金！”就这样，“恐怖”步步高升，成了所有社会危害的隐含的普遍的等价物。

第五章 从“神圣人”到邻居

有这样一些梦，在梦中，做梦人赤身裸体地出现在众人面前。正如弗洛伊德强调的那样，这些梦有一个关键特征，一个激发焦虑感的特性，那便是，对于我的一丝不挂，似乎根本没人在意。大家只是从你身边走过，似乎一切都很正常。……这与寻常的种族主义暴力的噩梦般场景何其相似？这样的噩梦般场景是我1992年在柏林亲眼目睹的。起先，我站在大街对面，看到一个德国人和一个越南人玩一个友好的游戏，他们闪转腾挪，跳一种复杂的舞蹈。我花了一些时间才弄明白，原来我正在目睹一场实实在在的种族骚扰。无论那个不知所措、惊恐不安的越南人转向哪里，那个德国人都会死死堵住他，向他表明，在柏林，他没有立足之地，也无路可逃。导致我最初误解的原因有两个：第一个原因是，那个德国人是以奇怪的编码方式（codified way）进行骚扰的，他尊重某些规定，始终没有对那个越南人进行肉体上的攻击。他们基本上没有身体接触，他只是挡路而已。第二个原因当然是，事情发生在熙熙攘攘的大街上，并非黑暗的角落！但经过那里的人视若无物，或者说，假装视若无物。他们匆忙赶过，眼睛看着别的地方，仿佛一切正常。这种“软”骚扰与新纳粹光头党发起的野蛮肉体

攻击显然不同，但它们之间的差异依然是文明与野蛮之间的差异吗？在一定程度上，难道这种"软"骚扰不是更恶劣吗？它允许过客不予理睬，把这场骚扰视为寻常事件，如果发生的是直接的野蛮肉体攻击，情形就会完全不同。我禁不住要说，当我们被引导着把他人视为神圣人时，这种视若无物，这种伦理上"悬置判断"(epoche) 就启动了。那么，我们如何才能打破这种僵局？

在 2002 年 1 月和 2 月，以色列发生了一个划时代的事件：数百个预备役军人一起拒绝去巴勒斯坦被占领土服役。这些"申请入籍而未获批准者"(refuseniks)——人们就是这样称号他们的——不仅是"和平主义者"：他们在公开宣言中强调，他们已经在以色列与阿拉伯国家的战争中履行了职责，其中一些人还获得了很高的荣誉。他们只是声称——伦理行为中总是存在着简明扼要的道理[①]——他们无法"为了统治、驱逐、饿死和羞辱整个民族"去打仗。他们详细描述了以色列国防部的暴行，从杀害儿童到毁灭巴勒斯坦人的财产，应有尽有，吉尔·内梅什（Gil Nemesh）是这样在抗议者的网站（seruv.org.il）上报道"巴勒斯坦被占领土上的梦魇现实"的：

我的朋友强迫一个老人自己羞辱自己，还伤害儿童，以

① 原注 48。发挥重要历史作用的警句通常是由同义反复的套话组成的。从卢森堡（Rosa Luxemburg）的"自由是那些异议人士的自由"，到戈尔巴乔夫（Mikhail Gorbachev）对那些不愿追随其改革的人的著名警告"不要跟不上生活的脚步，否则必遭生活的惩罚"，都是如此。重要的不是这些警句的内容，而是它们发挥的结构性作用。如果卢森堡的话出自批判布尔什维克革命的自由主义者之口，人们早就把它抛到九霄云外去了。

虐待他人为乐，后来还拿这个吹牛，以可怕的野蛮行为搞笑。我有点犹豫，不知道是否还要把他们称为我的朋友。他们让自己丧失人性，这倒不是出于纯粹的恶意，而是因为实在难以以其他方式来处理这事。

某些现实清晰地呈现出来，巴勒斯坦人忍受的数百个微小（也不是太微小）的、系统性的、日常的羞辱清晰地呈现出来。巴勒斯坦人——甚至以色列阿拉伯人（以色列的正式公民）——在水资源分配和房地产交易等活动中被剥夺了基本的权利。但与此相比，有过之而无不及的是系统实施的“微观政治”——心理羞辱：巴勒斯坦人基本上被视为品行不端的孩子，必须通过严格的纪律和严厉的惩罚，使他们重新过上诚实的生活。不妨考虑如下情形的可笑之处：一方面轰炸巴勒斯坦安全部队，一方面向它施加压力，要它严厉打击哈马斯恐怖分子。以色列人攻击他们，此外还期盼它忍受攻击。如果他们自卫和反击，以色列就会把他们视为恐怖分子，并强行解散之。就这样，他们每天都在蒙受羞辱中过活。在这种情形下，你怎能期待他们在巴勒斯坦人眼中保持最低限度的权威？2002 年 3 月底，这种情形发展到了荒谬绝伦的地步：我们把阿拉法特监禁起来，将其限制在他在拉马拉住所的三间房子里，同时要求他阻止恐怖活动，仿佛他对巴勒斯坦人拥有至高无上的权力。……简言之，我们难道没有在以色列对待巴勒斯坦权力机构的方式上（对它实施军事进攻，同时要求它镇压巴勒斯坦人中的恐怖分子）发现某种实用主义的悖论？在那里，一方面

是外在信息（命令它阻止恐怖活动），一方面是内在信息，内在信息蕴含在传递外在信息的模式之中，并颠覆了外在信息。巴勒斯坦权力机构因此被置于腹背受敌的位置上：在遭受以色列的攻击的同时，镇压自己的民众。难道这不是一目了然的事情吗？真正的内在命令恰恰是对自身的否定：我们和你们一道来反抗我们，这样我们就可以对你们痛下杀手了。难道情形不是这样的吗？换言之，如果目前以色列攻入巴勒斯坦领土的真实目的并非阻止未来的恐怖袭击，而是"自断后路"，大力制造仇恨，以阻止在任何可见的未来找到解决问题的方案，情况会怎样？

纽特·金里奇（Newt Gingrich）2002 年 4 月 1 日发表的电视评论完美地展示了美国人的看法的荒谬性。他说："因为阿拉法特实际上是恐怖组织的头目，我们将不得不废黜他，用民主选举的、准备与以色列达成妥协的新领导人取而代之。"这不是一个空洞的悖论，而是现实的一部分，阿富汗的哈米德·卡尔扎伊（Hamid Karzai）已经是"外部强加于阿富汗的民主领导人"。他是美国人于 2001 年 11 月任命的阿富汗"过渡政府领导人"。当卡尔扎伊出现在我们的媒体上时，他总是穿同一套服装。这服装看上去就像传统阿富汗服装的诱人的现代版，包括一顶羊毛帽、一件套衫，外加一件现代外套，等等。因此，这套服装似乎成了他的使命的例示，即把现代化与古老的阿富汗传统的最佳部分融为一体。……这不足为奇，因为它是顶尖级的西方时尚设计师的作品！同样，卡尔扎伊是今日阿富汗人的身份的最佳隐喻。当然，真正的问题是，如果在巴勒斯坦人中，根本没有"真正民主"——当然是就美国

人对这个术语的理解而言的——的沉默的大多数呢？因为以色列系统性地运用集体负责和集体受罚的原则，摧毁恐怖嫌疑犯亲属的房屋，“民主选举的……新领导人”可能比前任还要反对以色列，如果出现这种情况呢？关键并不在于以色列野蛮、武断地对待巴勒斯坦人。关键在于，就身份而论，被占领土上的巴勒斯坦人成了神圣人，变成了纪律整治甚至人道帮助（humanitarian help）的对象，而不是充分公民。“申请入籍而未获批准者”取得的成就，也只是从神圣人过渡到了“邻居”。他们并没有把巴勒斯坦人视为“平等的充分公民”，而是将其视为严格的犹太教—基督教意义上的邻居。[①]事实上，对于今天的以色列人来说，这是艰难的伦理考验：“爱你的邻居”要么意味着“爱巴勒斯坦人”（巴勒斯坦人真是以色列人的邻居），要么毫无意义可言。

对这种拒绝，我们无论多么热情都不为过。媒体对这种拒绝则是轻描淡写。这一点意味深长。摆出一副划清界限、置身事外的姿态，是真正的伦理行为。正是在这里，在这样的行为中，圣保罗会这样说，犹太人和巴勒斯坦人、政体的充分成员和神圣人都不存在了。……我们应该大胆地成为柏拉图派（Platonic）：这里的“不”指不可思议的一刻的到来，到那时，永恒的正义（eternal Justice）现身于暂时的经验现实之域（temporary sphere of empirical reality）。

① 原注49。犹太教—基督教主张“爱你的邻居”，佛教则对苦难充满怜悯之情，注意这二者间的差异。佛教的怜悯与“邻居”这个诱发焦虑的大对体欲望之深渊（abyss of the Other’s desire）无关，与我们人类和动物共同遭受的苦难有关。这也是为什么根据佛教的转世理论，人是可能再生为动物的。

意识到这一瞬间的到来，是排犹诱惑（anti-Semitic temptation）的解读剂。在批评以色列政治的那些人中，排犹诱惑常常不加掩饰。一个简单的精神实验，就可以完美地展现当前全球格局（global constellation）的脆弱性：如果我们获悉地球上的生命面临巨大威胁（比如一个庞大的流星将在八个月内撞击地球），我们激情澎湃的意识形态—政治斗争（ideologico-political struggles）会在瞬间变得无足轻重和荒唐可笑……如果一个史无前例的恐怖袭击即将发生（或许这个预料更现实一些），如纽约或华盛顿遭到核毁灭，或者数百万人遭到化学武器的荼毒，这将怎样改变我们对形势的全盘认知？答案并不像我们想象的那么简单。不过，即使从这样的全球灾难的角度看，并不荒唐可笑或并非无关紧要的事情就是“不可能”的伦理行为了。特别是现在（2002 年春），以色列人和巴勒斯坦人的睚眦必报日益成为自我驱动的发展，即使美国的干预也无济于事。看来只有奇迹般的行为才能打破这种暴力的循环。

我们今天的义务就是追踪这些行为，追踪这样的伦理瞬间（ethical moments）。最严重的罪孽，就是以“谁的屁股也不干净”之类的虚假普遍性来阻止这些行为。我们总能玩耍这样的把戏，这把戏也让玩者一举两得：一是显示，与那些卷入斗争的人相比，自己具有道德上的优越感（“说来说去都是一路货色”），二是能够逃避某些艰难的使命，如采取行动、分析格局和表明立场。近年来，战后反法西斯主义协约似乎正在缓慢瓦解：从历史学家—修正主义者（historians-revisionists）到新右翼民粹主义者（New Right populists），禁忌正在失效。……具有讽刺意味的是，

那些瓦解这一协约的人提到了自由主义普遍化的受害逻辑（liberal universalized logic of victimization）：过去有人深受法西斯主义之害，但那些深受战后排挤（post World War II expulsions）之苦的人呢？1945年后在捷克斯洛伐克被逐出家园的德国人呢？难道他们不同样有权获得（财政）补偿吗？[①]金钱和受害的怪异结合如今是金钱拜物教（money fetishism）的一种形式，甚至是金钱拜物教的"真相"。许多人反复强调，二战期间纳粹对欧洲犹太人的种族灭绝是不折不扣的犯罪，但每个人都在琢磨，看能否从中获得适当的财政补偿。……这种修正主义的一个重要方面就是二战罪行的相对化："同盟国不也没有必要地轰炸了德累斯顿吗？"就是这种类型的争辩。最新和最明显的例子涉及后南斯拉夫战争（post Yugoslav war）。在1990年代初期的波斯尼亚，并非所有的参战者都在玩耍民族主义把戏。至少在某些时候，萨拉热窝政府没有玩耍。它坚称，与其他种族派别不同，它代表着多种族的波斯尼亚，继承了铁托的南斯拉夫的遗产。它在当时采取了这样一种伦理立场——反对其他种族派别为维持各自的种族统治而战。因此，这种形势的真相并不是："米洛舍维奇、图季曼、伊泽特贝戈维奇归根结底全都是一丘之貉。"如此概括是伦理背叛（ethical betrayal），因为它站在安全距离之外，不分青红皂白地做出了一视同仁的、不屑一顾的判断。甚至连塔里克·阿里（Tariq Ali）也跌入了这样的陷阱。看到这一点，

① 原注50。这道理不同样适用于反堕胎斗争吗？它们不同样分享了自由主义的全球受害逻辑（liberal logic of global victimization），并把这逻辑扩展到了未出生的胎儿那里？

甚是可悲。倘非如此，他会对北约干涉南斯拉夫做出精当的分析。他是这样说的：

> 有人宣称，这都是米洛舍维奇的错。这样说是片面和错误的，纵容了那些斯洛文尼亚、克罗地亚和西方的政客，正是他们允许米洛舍维奇登上成功宝座的。例如，我们可以认为，斯洛文尼亚人的自私自利是一个决定性因素，它引发了四分五裂的大灾难。斯洛文尼亚人把波斯尼亚人和阿尔巴尼亚人以及非民族主义的塞尔维亚人和克罗地亚人扔给了狼群。①

这样说肯定是对的：其他人为米洛舍维奇大功告成承担的主要责任在于，他们“允许他登上了成功的宝座”，他们准备把他视为一个“稳定因素”来接受，准备对他的“极端行为”予以宽容，以便与他达成协议。这样说同样是对的：这样的立场在斯洛文尼亚、克罗地亚和西方的政客那里是清晰可辨的。例如，我们有理由怀疑，斯洛文尼亚相对平稳地走上了独立之路，与斯洛文尼亚领导层和米洛舍维奇达成的非正式的秘密协约有关。米洛舍维奇的“大塞尔维亚”计划不需要斯洛文尼亚的加入。不过，有两件事情是必须加以补充的。第一，这个观点暗示我们，其他人承担的责任与米洛舍维奇承担的责任在性质上是截然不同的：关键并不在于，“他们全都犯下了同样的罪行，涉足于民族主义的疯狂活动”；关键在

① 原注 51。Tariq Ali, “Springtime for NATO”, *New Left Review* 234 (March—April 1999), p.70.

于，其他人之所以有罪，是因为他们对米洛舍维奇不够强硬，没有不惜一切代价和无条件地反对他。第二，这个观点忽略了一点，即“自私自利”的责备适用于所有的参与者，包括穆斯林。穆斯林是战争（第一阶段）最大的受害者。当斯洛文尼亚宣布独立时，波斯尼亚领导层公开支持南斯拉夫军队干涉斯洛文尼亚事务，而不是在初期冒险与之对抗，这导致了他们后来的悲剧命运。因此，在发生冲突的第一年，穆斯林的战略并非没有机会主义的成分。它的如意算盘是，“让斯洛文尼亚人、克罗地亚人和塞尔维亚人相互厮杀，直至筋疲力尽，这样在他们无暇自顾时，我们波斯尼亚就会独立，而不必付出高昂的代价。”南斯拉夫—克罗地亚之战的一大讽刺在于，波斯尼亚颇具传奇色彩的指挥官阿里夫·杜达科维奇（Arif Dudakovič）上校成功地保卫了被困的比哈奇（Bihač）地区，挡住了波斯尼亚塞族军队的进攻。而在两年之前，他还指挥过曾经围攻克罗地亚海滨城市扎达尔（Zadar）的南斯拉夫军队！

西方终于插手科索沃事务。这个事实包含着某种诗性正义[①]。我们不要忘了，一切都是从那时开始的，米洛舍维奇也是从那时执掌权柄的。米洛舍维奇承诺在南斯拉夫联盟（Yugoslav federation）内部改善塞尔维亚地位低下的处境，特别是消除阿尔巴尼亚人的“分离主义”。这种承诺使他掌权合法化了。阿尔巴尼亚人是米洛舍维奇的第一个靶子。后来，他把自己的愤怒发泄到了南斯拉夫共和国（Yugoslav republics）身上，包括斯洛文尼亚、克罗地亚和

---

① 诗性正义（poetic justice），类似于我们中国人所谓的“善有善报，恶有恶报，不是不报，时候不到”。——译者注

波斯尼亚。最后，冲突的焦点回到了科索沃。仿佛命该如此，箭射了出去，释放了种族激情，但箭又最终回到了射箭者那里。这是值得牢记的关键之处：斯洛文尼亚人的“分离”引发了多米诺效应（先是克罗地亚，然后是波斯尼亚，最后是马其顿……），但南斯拉夫并没有分崩离析；米洛舍维奇 1987 年推动宪政改革并剥夺了科索沃和伏伊伏丁那的有限的自治权，这时，南斯拉夫赖以立足的脆弱平衡无可挽回地被打破了。从那一刻起，南斯拉夫之所以还能苟延残喘，只是因为它没有想到，它已经一命呜呼，就像卡通片中的那只大名鼎鼎的猫，它已经走出悬崖，停在半空，但只是在它意识到自己脚下空空如也时，才会一头栽下……从米洛舍维奇在塞尔维亚掌权的那一天开始，南斯拉夫要想幸存下来，唯一机会就是重新洗牌：南斯拉夫要么接受塞尔维亚人的统治，要么经历某种形式的彻底去中心化，实施松散的邦联制（confederacy），或使各个加盟成员充分行使主权。

不过，我们应该在此面对一个更为生死攸关的问题。前面引用塔里克·阿里的话中有一个离奇的细节，它无法不令我们感到震惊：他在进行政治分析，却出人意料地使用了一个心理学范畴，即“斯洛文尼亚人的自私自利”。为什么要异乎寻常地提到这个范畴？我们有什么根据认定，在南斯拉夫解体的过程中，塞尔维亚人、穆斯林和克罗地亚人表现得不那么“自私自利”？这个范畴的使用有一个潜在的前提：当斯洛文尼亚人目睹（南斯拉夫的）大厦将倾时，他们“自私自利”地瞅准机会飞奔而去，没有奋不顾身地一头冲进狼群。于是人们指责斯洛文尼亚人开启了这一切，启动

了解体的进程(率先离开南斯拉夫)。此外,斯洛文尼亚人溜之大吉,没有受到惩罚,也没有遭受严重的损害。隐藏在这种看法之下的,是一整套经典左翼的偏见和教条:私下里相信南斯拉夫自治社会主义(self management socialism)是完全可行的,认为像斯洛文尼亚(或克罗地亚)那样的小国根本没有能力像现代民主国家那样运作,对它不闻不问,任它自行其是,它必定退化成原法西斯主义的"封闭"共同体。塞尔维亚与此形成了鲜明对比,从来没有人怀疑它具有成为现代民主国家的潜力。

这样的民族主义偏见还可在西欧最近兴起的反美主义(anti-Americanism)中看到。难怪这种反美主义在"大型"欧洲国家——特别是法国和德国——表现最为强劲。这是它们抵抗全球化行动的一部分。我们最近常听人抱怨,说什么最近的全球化趋势使民族一国家(nation-state)的主权受到了威胁。不过,在这里,我们应该对这种表述进行界定:究竟是哪些国家受到的威胁最强烈?不是小国家,而是第二流的(前)世界强国,如英国、德国和法国。令它们惴惴不安的是,一旦完全融入最近形成的全球帝国(global Empire),它们会沦为奥地利、比利时甚至卢森堡那样的国家。在法国,众多左翼人士和右翼民族主义者一起排斥"美国化"。对"美国化"的排斥,说到底是对下列事实的否认——法国正在丧失它在欧洲的霸权地位。大型民族一国家和小型民族一国家的国际地位呈半斤八两之势,这应该算作全球化的一个有益的成果。有人对东欧最近出现的后共产主义国家冷嘲热讽。在这种冷嘲热讽的下面,很容易发现欧洲"大国"伤痕累累的自恋的大体形态。

1990 年，哈贝马斯也表达了自己的看法：像斯洛文尼亚和克罗地亚那样坚持“分离主义”的共和国并不拥有充分的民主实体（democratic substance），因而无法像现代主权国家那样存在。他因此老调重谈：“不仅在塞尔维亚看来，甚至在多数西方强国看来，塞尔维亚理所当然地是唯一拥有充分民主实体的民族存在（ethnic entity），能够独立建国。后来，在整个 20 世纪 90 年代，即使那些批判米洛舍维奇并抵制塞尔维亚民族主义的最激进的民主派，也是基于下列预设采取行动的：在前南斯拉夫共和国中，唯有塞尔维亚展示出民主的潜力；在推翻了米洛舍维奇后，唯有塞尔维亚能够转变成繁荣富强的民主国家，其他前南斯拉夫国家都太“土气”了，无法维持其民主状态。这与恩格斯那个著名的尖刻评论岂不有异曲同工之妙？恩格斯认为，巴尔干半岛上的小国家在政治上是反动的（reactionary），因为它们的存在就是一个反动（reaction），是历史的残存物。我们在此遇到了一个“反身种族主义”的精美个案：它自己是种族主义，但又采取了这样的形式——蔑视大对体，说它是种族主义的，说它不宽容等等。

难怪西班牙首相何塞·玛丽亚·阿斯纳尔（José Maria Aznar）在西班牙执政党——立场中间偏右的人民党——于 2002 年 1 月召开的代表大会上，对哈贝马斯提出的“宪法—爱国主义”（constitution-patriotism，*Verfassungspatriotismus*）一词大加赞赏。“宪法—爱国主义”是一种爱国的依恋，但依恋的不是某人的种族之根，而是国家的民主宪法，宪法一视同仁地涵盖了所有的公民。阿斯纳尔大大提升了这个概念，使之成为西班牙的榜样，甚至要

以之消除分离主义麻烦。这或许有些愚弄的意味。他甚至提议，人民党应该宣告：任命哈贝马斯为西班牙的国家哲学家。……我们不应把西班牙人如此谈论法兰克福学派最后一位伟大人物的做法视为荒唐的误解而不屑一顾。我们应该看到，西班牙人如此谈论哈贝马斯，是不无道理的。难怪巴斯克"分离主义者"在对这个问题做出回应时满腹狐疑，甚至把哈贝马斯称为"德国民族主义者"。他们深得先前的"列宁主义"的精髓：在一个各族对立情绪加剧的国家内，采取明显的"中立"立场，对种族身份漠不关心，把一个国家的全体成员简化为全然抽象的公民，是对那个最大的种族群体的偏袒。

在 20 世纪 80 年代后期，南斯拉夫的前途问题引发了激烈的争论。在争论中，塞尔维亚知识分子（严格说来是那些后来选择了米洛舍维奇的知识分子）还鼓吹抽象—中立的"公民身份"的原则。这不仅令人感到荒唐的怪异。它令哈贝马斯的西方信徒如此尴尬，以至于由塞尔维亚马克思主义哲学家组织的实践小组（Praxis group）的多数成员——这些成员亲近法兰克福学派的传统——最终成了塞尔维亚的民族主义者，其中有些人——如米哈伊洛·马尔科维奇（Mihajlo Markovič）——甚至成了米洛舍维奇的直接支持者和思想家（ideologist）。20 世纪 80 年代末，佐兰·金吉奇（Zoran Djindjič）——现任塞尔维亚总理——出版了一本书。他在该书中鼓吹，塞尔维亚应在南斯拉夫的一体化中发挥更大的作用。这本书的标题是《作为未竟之业的南斯拉夫》（*Yugoslavia as an Unfinished Project*），与哈贝马斯的"作为未竟之业的现代性"如出一辙。面

对这些事实，法兰克福学派的信徒将之视若难以置信的神秘之物，视若疯癫的发作而置之不理。不过，不妨设想一下，如果拉康的信徒照方抓药，情形会是怎样。不难想象，有人会做出恶毒的分析，说什么这种活动是拉康理论的必然结果。这些人遵循的逻辑与下列人物无异：在这些人物看来，“解构主义”（deconstructionism）要为二战期间发生的犹太人大屠杀（Holocaust denial）承担罪责。

那么，在 20 世纪 80 年代，不信奉民族主义的共产主义者真的错过了一个绝妙机会，因而没能在“拯救铁托遗产”这个民主—社会主义的平台上，联合起来反对米洛舍维奇？这可能是最阴险的伪左翼的幻觉。事实上，1989 年南斯拉夫共产主义者联盟政治局为纪念铁托召开的会议尝试建立共同阵线，保卫铁托遗产，使之免遭米洛舍维奇的民族主义的冲击。但那个景观是有史以来最可悲和最可笑的景观之一。包括致开幕词的克罗地亚人伊维察·拉昌（Ivica Račan）和斯洛文尼亚人米兰·库昌（Milan Kučan）在内的“民主”的共产主义者要证明一个显而易见的真理，即某种巴里斯的真理。[①]也就是说，他们要证明，由米洛舍维奇背书的塞尔维亚民族主义破坏了铁托治下的南斯拉夫的根基。这种策略存在

---

① 巴里斯的真理（*vérité de la Palice*）：真理，的确是真理，但又毫无意义，甚至荒唐可笑。契诃夫的小说《文学教师》中的伊波里特·伊波里狄奇可谓这方面的典范。他“是个不爱言谈的人，他要么一声不响，要么只讲些人人早已知道的事。……‘不错，天气非常好。现在是五月，不久就要到真正的夏天了。夏天跟冬天不同。冬天得生炉子，可是夏天不生炉子也暖和。夏天晚上开着窗子还是觉得热，冬天就连装上双层玻璃窗也还是觉得冷。’”冬天冷，夏天热，本是人人皆知的、朴素得近乎愚蠢的真理。说道这样的真理，何益之有？——译者注

的问题是，它没有击中目标，因为“站在民主的立场捍卫铁托的人”采取了不堪一击、自取灭亡的立场，因而把自己逼进了死角：为了使民主的潜力（democratic potentials）免遭民族主义的威胁，他们不得不假装是某种意识形态的代言人，而南斯拉夫的民主运动就是依靠反对这种形态安身立命的。就这样，他们为米洛舍维奇传播自己的信息大开方便之门：“你们依然被死气沉沉的意识形态所左右，而我作为政治家，率先完全接受了‘铁托已经死去’这一事实的后果，你们却没有接受。”

正是这种对铁托遗产的肤浅忠诚，使南斯拉夫共产主义者联盟内的多数人尸位素餐，把政治主动权留给了米洛舍维奇。20世纪80年代末的悲惨景观的真相是：米洛舍维奇一言九鼎，决定着政治的发展态势；他主动出击，共产主义者联盟内的其他派别则只是被动回应。有效反抗米洛舍维奇的唯一方式，不是紧紧抓住陈旧的幽灵不放，而是冒着危险，走得比他更远，即名正言顺地严厉批判铁托的遗产。或者说得更惨烈些，背叛铁托遗产的，不只是米洛舍维奇。在更深的层面上，反对米洛舍维奇、保卫铁托主义的人，担心丧失特权的地方权贵的代表，死死抓住的只是仪式化的铁托主义这具僵尸。米洛舍维奇的民粹主义运动消灭了伏伊伏丁那和黑山的权贵阶层（所谓的“酸奶革命”）。真正保护了确实值得保护的铁托遗产的，是20世纪90年代初已获独立的波斯尼亚的萨拉热窝政府。

米洛舍维奇在海牙国际法庭上谴责西方实施双重标准，提醒西方领导人，在将近十年前，他们就已经对他们今天指控他犯下

的罪行了如指掌，却赞美他是和平的缔造者。米洛舍维奇威胁要把他们带上证人席。他这样做，是完全正确的。米洛舍维奇故事的真实性并不在于，何以单单把他挑出来，让他当主犯，而是何以长期以来他一直被视为合意的伙伴。这个故事还特别涉及法国和英国之类的西欧强国，他们有明显的亲塞尔维亚的倾向。米洛舍维奇所言甚是：西方强国被推上了海牙国际法庭的被告席，尽管它们不是米洛舍维奇想让它们成为的那种被告。西方在 2002 年 3 月初大声疾呼，津巴布韦的选举存在舞弊行为。这也展示了西方伪善的一面。抽象看来，他们是对的。不过，我们要问，西方只关注津巴布韦的问题，对其他非洲国家存在的问题视而不见，这是怎么回事？在其他非洲国家，由政治专制造成的人道灾难可谓罄竹难书，西方却顾左右而言他。这正如刚果一位教师最近指出的那样："我们倒霉就倒霉在，我们拥有黄金、钻石和珍贵木材，却没有白人农场主。"津巴布韦独立不久，穆加贝就指示他那臭名昭著的第五旅杀害了两万多反对他的政权的人。那时，西方又在哪里？答案是：西方正在忙于赞美穆加贝的智慧——他对白人农场主实施和解政治，顾不上关注穆加贝的屠杀……展示美国"反恐战争"虚伪性的最佳方式，就是使"反恐战争"普遍化：其他国家——如以色列（反对巴勒斯坦人）和印度（反对巴基斯坦人）——紧步美国后尘，强调自己拥有美国那样的权利。在巴基斯坦支持的恐怖分子袭击了印度的议会后，印度可以宣布自己拥有与美国一样的武装干涉巴基斯坦的权利。这时，我们能对印度说什么？有些国家的政府反对美国政府，因为美国政府拒绝引渡那些无疑

符合“恐怖分子”定义而美国又需要的人，如何看待这些国家的政府过去所主张的全部权利呢？

尽管如此，在巴以冲突中，还是有些属于例外的东西存在。很显然，我们面对的是中东危机的征兆瘤（symptomal knot），是一再回归并令参与各方寝食难安的实在界。有多少次，和平协议似乎已经指日可待，剩下的问题只是为某些细节的表述寻找适当的字眼，然后一切都再次灰飞烟灭，展示了符号性妥协的脆弱不堪。在这里，“征兆瘤”是可以就其字面意义来使用的：难道不是这样吗——在巴以冲突中，常态作用（normal roles）不知何故被颠倒了，就像在瘤中一样？正式代表西方自由主义现代性（liberal modernity）的以色列在种族—宗教身份（ethnic-religious identity）上使自己合法化了，一直被当成前现代“原教旨主义者”来谴责的巴勒斯坦则在世俗公民权（secular citizenship）上使自己的要求合法化了。如果我们争辩说，“你不能真的相信巴勒斯坦人，他们一有机会就会屠杀和驱逐以色列人”，那我们就没有抓住要点。当然我们不能对巴勒斯坦人抱幻想。统一的世俗国家之梦（以色列人和巴勒斯坦人在这样的国家内平等、幸福地生活在一起）暂时还只是一个梦想。这也不是要点之所在。要点在于，以色列国防军中的预备役军人拒绝去巴勒斯坦被占领土服役，这个事实展示了形势的一个方面。这个方面全盘颠覆了文明自由的以色列人与伊斯兰狂热分子之间的简单对立，使整个国家沦为神圣人，使他们接受成文或不成文的管制网络（network of regulations），正是这样的管制网络剥夺了他们作为政治共同体成员的自治权。

且让我们再做一个简单的心理实验。我们不妨设想这样一种状况——以色列和约旦河西岸没有任何直接的暴力，我们从中看到了什么？不是一个正常祥和的国家，而是受到系统性管制的一群人（巴勒斯坦人）。他们没有经济机会（economic opportunities），得不到水资源的分配，不被允许建房，不能进行任何迁徙，等等。近十年前，以色列总理本雅明·内塔尼亚胡（Benjamin Netanyahu）曾在美国国会发表演讲。在演讲中，他坚决反对把耶路撒冷一分为二，同时在耶路撒冷和柏林之间作了即使不算十足骇人也是相当怪异的类比。他在激情澎湃的自我辩解中问道，为什么以色列夫妇不能享有世界其他城市里的夫妇享有的权利：想去哪里就去哪里，想在哪里买套公寓就在哪里买套公寓，而没有生命之虞？正是因为声称拥有这样的权利，阿里埃勒·沙龙（Ariel Sharon）在耶路撒冷阿拉伯人聚居区的核心地带购买了一套公寓，并引发骚乱，他也只能在警察严密的保护下出入那里。当然，这里还出现了一个明显的疑问：如果巴勒斯坦人能在未被分割的耶路撒冷的某个他喜爱的地方买套公寓，这有没有任何不正常之处？这样的“背景噪音”（background noise），这种潜在的全球不均衡（global imbalance），揭示了下列简单考虑（simple consideration）的虚假不实：“谁谁先动手的，谁谁实施了什么什么暴力。”

一者是针对基地组织的“反恐战争”，一者是巴以冲突，这两者是如何联系在一起的？一个至关重要的事实是2002年春天发生的神秘转移：阿富汗（向上追溯，直至对“9·11”事件的记忆）突然被推到了重要位置上，焦点移向了巴以冲突。出现了两个“本

质主义还原”（essentialist reductions）：（1）在美国与以色列的鹰派人士看来，“反恐战争”是基本参照（fundamental reference），以色列对巴勒斯坦解放组织的抗击只是反恐战争的一部分。阿拉法特是本·拉登式的恐怖分子。这里面的逻辑是：“美国世贸中心和五角大楼遭人弹袭击后，美国攻击了阿富汗，因为阿富汗窝藏了袭击者；一旦我们的城市遭人弹袭击，我们同样有权攻击窝藏了人弹的巴勒斯坦领土！”；（2）在阿拉伯人看来，巴以冲突是基本框架，“9·11”事件则归根结底源于以色列和美国对巴勒斯坦人的不公。应该把这双重的“本质主义还原”与双重的“我很清楚，但是……”联系起来：一方面，作为对自杀袭击的回应，信奉“自由主义”的以色列人采取的立场是“我不支持沙龙，但是……（看眼下的形势，我们不得不采取行动，以色列有权自卫）”；另一方面，许多亲巴勒斯坦的西方知识分子采取的立场是“我不支持不分青红皂白地杀害以色列百姓，但是……（应该这样理解自杀袭击，它是因为无力反抗以色列的军事机器而被迫做出的绝望之举）”。

当问题以上述方式表述出来时，自然不存在解决问题的出路。我们陷入了永无休止的恶性循环。信奉“自由主义”的以色列人是对的，我们不得不采取行动，但采取什么行动？冲突无法自行消解。打破恶性循环的唯一方式，就是采取某个足以改变冲突坐标（co-ordinates of the conflict）的行动。如此说来，沙龙的问题并不在于他反应过激，而在于他做得不够充分，在于他没有面对真正的问题。沙龙并非残忍的军事刽子手，而是这样一种领导人的典范——他追求的政治是左右摇摆、混乱不堪的政治。到头来，

以色列过度的军事行动只能表明它力不从心，是虚弱的“付诸行动”（*passage à l'acte*）。与其表面现象相反，以色列过度的军事行动并无清晰的目标：其真正目标显然是混乱不堪的，一再走火并导致了事与愿违的后果（追求和解却导致了更多的暴力）。所有这些都不是偶然的，而是结构性的。

职是之故，或许解决问题的第一步是认可这个激进的僵局：根据定义，任何一方都无法获胜。以色列无法占领整个阿拉伯领土（约旦、叙利亚、黎巴嫩和埃及等），因为它占领的领土越多，它就会越易遭受攻击；阿拉伯人无法以军事手段摧毁以色列，这不仅因为以色列在常规武器方面优人一等，而且因为它已经是一个核大国：冷战时期的“确保相互摧毁”的逻辑在这里有效回归了。此外，至少在目前，建立以色列人和巴勒斯坦混居的和平社会，是完全不可能的。简言之，阿拉伯人不仅不得不接受以色列国的存在，而且不得不接受犹太以色列国这个外隐的入侵者（ex-timate intruder）在他们中间的存在。而且，从这个角度审视问题，完全可能为找到打破僵局的唯一的现实方案铺平道路。唯一的现实方案就是“科索沃化”（Kosovization）。也就是说，国际武装力量（如北约，为什么不呢？）直接进驻被占领的约旦河西岸和加沙地带，既阻止巴勒斯坦的“恐怖行动”，也阻止以色列的“国家恐怖行动”，同时保证满足巴勒斯坦对立国的需要和以色列对和平的需要。

在今天的巴勒斯坦，有两种截然相反的叙事。它们在宽泛的元叙事（meta-narrative）中绝对没有共同的领域，没有“综合”可言。

因此无法在包罗万象的叙事中找到解决问题的方案。这也意味着，在考虑巴以冲突时，我们应该坚持冷酷无情的标准，遏制冲动，不要试图“理解”其形势。我们应该无条件地抵抗诱惑，不把阿拉伯人的排犹主义（在这里遇到的排犹主义才是真正的排犹主义）“理解”为对巴勒斯坦人悲惨处境的“天然”反应，不把以色列采取的措施“理解”为以大屠杀记忆（memory of the Holocaust）为背景产生的“天然”反应。绝对不应该“理解”下列事实：在许多（即使不是多数）阿拉伯国家，希特勒至今都被视为英雄；在小学教科书上，拙劣地讲述着各种传统的排犹神话，从伪造出来的著名的《锡安长老会草约》（*Protocols of the Elders of Zion*），到宣称犹太人用基督教儿童或阿拉伯儿童的鲜血献祭，等等。有人宣称，这种排犹主义是以错位的方式（displaced mode）表达对资本主义的反抗。如此做法绝对无法使排犹主义合理化。这道理同样适用于纳粹的排犹主义，它也是从对资本主义的反抗中汲取能量的。在这里，错位（displacement）并非无足轻重的操作，而是意识形态神秘化（ideological mystification）的基本姿势。这种宣称真正涉及的是这样一种观念：长远看来，反击排犹主义的唯一方式就是不去鼓吹自由主义的宽容等，而是以直接的、非错位的方式表达潜在的反资本主义的动机。

因而，关键之处恰恰在于，不要把单个行为“合起来”加以阐释或判断，不要把它们置于“广阔的语境”内，而是割断它们与其历史语境的联系。不应该把以色列国防军目前在约旦河西岸采取的行动“放在大屠杀的背景”上加以判断，也不应该把下列

事实——许多阿拉伯人对希特勒大加赞美，或建在法国或欧洲其他地方的犹太教堂惨遭亵渎——理解成“对以色列在约旦河西岸的所作所为的虽不适当却又可以理解的反应”。不过，这绝不意味着，我们不应对下列问题保持极度的敏感：今日提议的某些具体行动即使贴上了“进步”的标签，也完全可能引发“反动”的话题。2002 年 4 月，作为对以色列军队入侵巴勒斯坦约旦河西岸地区的反对，一大群西欧学者提议，要对以色列学术机构进行联合抵制，如不发学术邀请，取消大学人员交流等。应该否决这个提议，因为“联合抵制犹太人”这一能指在欧洲举足轻重。我们无法以伪列宁主义的方式，消除纳粹联合抵制犹太人产生的回声，说什么我们今天面对着“不同的、具体的历史情境”。

就“冲突”一词的最激进意义而言，巴以冲突是假冲突，是诱饵，是在意识形态上对“真正”对抗（antagonism）的取代。不错，阿拉伯“原教旨主义者”是“伊斯兰—法西斯主义者”（Islamo-fascists）。他们重复着典范性的法西斯主义姿势，想要“没有资本主义的资本主义”，没有过度的社会解体，没有使“一切坚实之物烟消云散”的发展。不错，以色列人代表着西方的自由宽容的原则，但奇怪的是，他们又体现了这一原则的例外。他们要建立基于种族—宗教身份的国家，但这个国家的无神论者在全世界占有最高的比例。以色列代表的西方的自由宽容只是新殖民主义的资本恐怖行动（neocolonialist terror of Capital）的外部形式；对“不自由”（unfreedom）的呼吁，即对“原教旨主义”的反动，只是抵抗这种恐怖行动的外部形式。

有人一股脑儿地把约旦河西岸对以色列国防军的公开抗议视为排犹主义并加以抨击，同时神不知鬼不觉地把公开抗议置于为大屠杀辩护的领域。也就是说，为了减缓对以色列军事行动和政治行动的批评，有人永远求助于大屠杀的阴影。每当此时，只是坚称下列两者存在差异无济于事：一是排犹主义，一是对以色列国采取的具体措施进行批评。我们应该更进一步，大胆宣布，在这种情形下，亵渎人们对大屠杀受难者的记忆的，正是以色列国自己。它在冷酷地操纵着人们的记忆，把人们的记忆当成了工具，借助这种工具，把它目前采取的政治措施合法化。这意味着，我们应该毫不犹豫地放弃下列想法，即认为在大屠杀与目前的巴以冲突之间存在逻辑上或政治上的联系。大屠杀和巴以冲突是两种完全不同的现象：一个是欧洲右翼抵抗现代化发展的历史的一部分，另一个是殖民历史的最后一章。此外，巴勒斯坦人的棘手使命是接受下列事实：巴勒斯坦人真正的敌人不是犹太人，而是阿拉伯的极权政体。阿拉伯极权政体正在利用巴勒斯坦人身处的困境，阻止他们把目光从犹太人转向阿拉伯的极权政体，也就是说，防止在这些极权政体内出现政治的激进化。

《新闻周刊》（*Newsweek*）的“达沃斯专号”（Special Davos Edition，2001 年 12 月 /2002 年 2 月）同时发表了观点针锋相对的两位著名作者的文章。一是塞缪尔·亨廷顿（Samuel P.Huntington）的《穆斯林战争的时代》（“The Age of Muslim Wars”），一是法兰西斯·福山（Francis Fukuyama）的《真正的敌人》（“The Real Enemy”）。福山秉持伪黑格尔式的“历史的终结”观。他相信，在

所有可能的社会秩序中，用来概括最佳社会秩序的终极公式（final Formula）是在资本主义的自由民主政体中找到的。超出了资本主义的自由民主政体，再也没有概念进一步发展的空间，有的只是等待克服的经验性障碍。亨廷顿则认为，“文明的冲突”将是21世纪的主要政治斗争形式。这南辕北辙之人是如何同流合污的？他们都同意，好战的原教旨主义伊斯兰教是今日的主要威胁。所以，或许他们的观点并不那样完全相反。把他们的文章放在一起阅读，我们就会发现真相：“文明的冲突”即“历史的终结”。伪自然化（pseudo naturalized）的种族—宗教冲突是与全球资本主义相匹配的斗争形式：在我们这个“后政体”（post polities）时代，以前的政治日甚一日地被“专家社会管理”（expert social administration）取而代之，冲突的合法来源，就只剩下文化（种族、宗教）张力了。因此，应该看到，今日“非理性”暴力的崛起，只与我们社会的去政治化（depoliticization）有关，也就是说，只与原先的政治维度（political dimension）的销声匿迹有关。原先的政治维度被转化成了不同层面的社会事务的“管理”（administration）。就这样，暴力只能从社会利益（social interests）的角度来解说，无法解说的残余不得不成为“非理性”之物……在这里，适当的黑格尔式的辩证逆转（dialectical reversal）是至关重要的：存在着“历史残余物”（remainders of the past）；随着宽宏大量的多元文化主义的自由秩序日益壮大，“历史残余物”会被逐渐克服；突然间，有人灵机一动，把那些貌似大量“历史残余物”的东西理解成了这种自由秩序的存在模式。简言之，目的论的时间延续（teleological

temporal succession）的面具被撕下，结构性的当代性（structural contemporaneity）的面目暴露了出来。与此完全相同的是，在“真正的现存社会主义”（really existing socialism）国家内，貌似小资产阶级的“历史残余物”之类的东西——小资产阶级的“历史残余物”是社会主义政权的所有失败的永恒托词——恰恰是社会主义政权自身固有的产物。

所以，福山在谈论“伊斯兰—法西斯主义”时，我们应该赞同他的看法。但有一个前提条件，那就是，我们必须在非常严格的意义上使用“法西斯主义”一词：“法西斯主义”是一种根本不可能实现的企图，因为它想得到“没有资本主义的资本主义”，没有过度的个人主义、社会解体和价值观众相对化的资本主义。这意味着，穆斯林面临的选择不只是：要么是伊斯兰—法西斯主义的原教旨主义，要么是旨在使伊斯兰与现代化兼容并包的“伊斯兰新教改革”这一痛苦历程。还有第三个选项，而且已经有人试过了，那就是伊斯兰社会主义。真正政治正确的态度是，以征兆性的坚韧（symptomatic insistence）强调，恐怖主义袭击与真正的伊斯兰教这一伟大和崇高的宗教毫无关系。认识到伊斯兰教对现代化的抵抗，不是更为恰当吗？我们不应该哀叹，在所有伟大的宗教中，伊斯兰教对现代化抵抗最有力，而是应该把这种抵抗视为可能的机遇，视为“尚未确定之物”。这种抵抗未必导致“伊斯兰—法西斯主义”，它还可能走向社会主义的宏伟大业。恰恰因为伊斯兰教蕴藏着“最坏”的潜能，即对我们目前的困境做法西斯主义的回应，它才还有成为“最佳”的场所的可能。

正如存在着“犹太问题”一样，还存在“阿拉伯问题”。这问题便是，难道巴以之间的紧张形势不是证明下列事实的终极证据吗：一边是犹太人的“世界主义”(cosmopolitanism)，一边是穆斯林对现代性（modernity）的拒绝，二者构成了以错位的、神秘的和“后政治”的冲突形式呈现出来的持久的“阶级斗争”？换言之，如果排犹主义在今天的全球化世界中的反复出现为我们展示了古老马克思主义的洞察力的终极真理，即解决这个“问题”的唯一真正的“方案”是社会主义呢?

结语：爱的味道

2002年春天，在美国，常常看到这样的人，他们骄傲地佩带着徽章，徽章上印有美国和以色列的国旗，还有“团结则存”（United We Stand）的题字。犹太人在目前全球性意识形态—政治格局中扮演的新角色，他们与由美国支配的全球资本主义的特殊联系，孕育着巨大的危险，为排犹主义的猛烈爆发铺平了道路。由于一系列见机行事的战略性政治决策和政治条件的缘故，以色列一跃成为美国的特权伙伴，这有可能被证明是发生新的流血事件的原因。因此，今天所有真正关心犹太人的人的主要使命，就是勤勤恳恳地工作，服务于美国与以色列国之间的这种“自然”联系。如同我们已经看到的那样，在2002年4月21日法国总统大选的第一个回合中，让－玛丽·勒庞（Jean-Marie Le Pen）顺利胜出，成功进入第二个回合，成为取代雅克·希拉克（Jacques Chirac）的唯一人选。也就是说，他挫败了利昂内尔·若斯潘（Lionel Jospin）。勒庞的排犹主义是一以贯之的，这只要回忆一下他的下列言说就足够了：纳粹对犹太人的大屠杀只是欧洲历史上的细枝末节。勒庞胜出后，分界线不再横亘在右翼和左翼之间，而是横亘在全球性“温和”的后政治领域（global field of ‘moderate’ post politic）与极右

再政治化（extreme Rightist repoliticization）之间。难道这种令人震惊的结果不是我们即将为后政治（post politics）的惨胜付出代价的不祥之兆？也就是说，我们应该永远牢记，在法国，勒庞代表着唯一严肃的政治力量。它与独霸一方的后政治（post politics）令人窒息的死气沉沉恰成鲜明的对比，它坚守的立场是激进政治化（radical politicization）的立场，是（虽然变态却又“生机勃勃”的）政治激情的立场。用圣保罗的话说，悲剧在于，勒庞借助其令人恶心的挑衅，以“末人”的生（Life）抗拒后政治之死（post-political Death）。

说到“9·11”系列事件，最糟糕的事情莫过于把它们提升到“绝对之恶”（Absolute Evil）的高度，即提升到无法解释的、辩证化（dialecticized）的真空的高度。把它们与大屠杀作等量齐观，这是一种亵渎。大屠杀是由大批国家官僚及其下属，以有条不紊的方式犯下的滔天罪行。与世贸中心双子塔的袭击者相比，这些人可不想以自杀的方式了结自己的性命。汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）说得很清楚，他们是亦步亦趋、按部就班的无名的官僚，在他们的行为与他们的自我体验之间，存在着巨大鸿沟。在恐怖主义袭击中，“恶之平庸”（banality of Evil）是不存在的：作恶者为他们的恐怖行为感到无上的荣耀，恐怖行动也具有致命的吸引力，吸引恐怖分子发动恐怖袭击。或以略微不同的方式说，纳粹要完成一项使命，即“解决犹太人的问题”，但他们把这一使命视为淫荡的秘密，刻意避开公众的目光。与此不同，恐怖分子公开炫耀他们的恐怖行为造成的景观。这是第一个差异。第二个差异在于，

大屠杀是欧洲历史的一部分。作为一个事件，它与穆斯林与犹太人之间的关系没有直接的关联。切记，萨拉热窝在前南斯拉夫拥有迄今为止最大的犹太人社区，此外还是世界化程度最高的南斯拉夫城市，是电影和摇滚乐繁荣的中心。何以至此？因为它是穆斯林占主导地位的城市，但它容忍犹太人和基督徒的存在。这与犹太人和穆斯林以前曾被血洗的、基督徒占主导地位的大都市形成了鲜明的对比。

为什么世贸中心灾难无论如何都要比其他灾难受人青睐？其他灾难，包括 1994 年卢旺达的图西人对胡图人的大虐杀，包括 20 世纪 90 年代初萨达姆对伊拉克北部地区的库尔德人的狂轰滥炸和施放毒气，包括印度尼西亚军队在东帝汶的大屠杀……这样的名单还有很长。无论是过去还是现在，那些地方的民众遭受了纽约难以望其项背的苦难，但它们却没有像纽约那样鸿运当头，没有被媒介提升到“绝对之恶的崇高受害者”（sublime victim of Absolute Evil）的高度。问题的关键在于，如果我们坚持使用“绝对之恶”这一术语，那它们全都属于“绝对之恶”的范畴。如此一来，我们是否应该继续反对解释并宣布，这些“绝对之恶”没有办法也不应该“辩证化”？难道我们没有义务百尺竿头更进一步？那些令人毛骨悚然的“个人”犯罪，包括施虐杀人狂杰弗里·达默（Jeffrey Dahmer）和残忍溺死自己五个孩子的安德烈娅·耶茨（Andrea Yates）犯下的罪行呢？在所有这些罪行中，不也有些东西属于“处于实在界的 / 不可能的 / 无法说明”（real/impossible/inexplicable）的范畴吗？正如谢林在两百年前所说的那样，在每

桩罪行中，我们能看到自由意志的终极深渊，看到“我做了，因为我做了！”之类的无法评估的事实。它们抵抗解释，我们也因此无法确定其心理、社会、意识形态等方面的原因。难道不是这样吗?

简言之，在我们今天这个听天由命的、不承认任何“积极绝对”(positive Absolutes) 的后意识形态时代，对“绝对”的唯一合法的候补之物就是彻底的恶行 (radically evil acts) 了。难道不是这样吗? 犹太人大屠杀的这种消极—神学的身份(negative-theological status)，在阿甘本的《奥斯维辛的残迹》(*Remnants of Auschwitz*) 中得到了最佳的表述。他在那里为奥斯维辛提供了本体论的证据，以之反对那些否认大屠杀存在的修正主义者。他从大屠杀的“概念”出发，直接得出了大屠杀存在的结论。诸如活死人“穆斯林”[①]之类的概念是如此的“刺激”，以至于倘若不存在大屠杀，这些概念就根本不可能出现。在今天的某些文化研究中，是否存在着更佳的证据，足以证明大屠杀已获提升，具有了“原质”(the Thing) 的尊严，被理解成了“消极的绝对”(negative Absolute)? 关于今天的格局，它告诉了我们很多东西，让我们明白，唯一的绝对就是崇高的 / 不可描述的恶 (sublime/irrepresentable Evil)。阿甘本提到了四种模态范畴 (可能性、不可能性、偶然性和必然性)。他沿着主体化—去主体化之轴 (axis of subjectification-desubjectification)

① 德语作“der Muselmann”。在阿甘本那里，指纳粹集中营中的囚徒。他们只有一个名字，其实体存在是不可证明，也无人证明的。他们放弃了同伴，也被同伴所弃。在他们的意识中，善与恶、高贵与卑微、智慧或愚蠢的区分已经没有意义。他们就是只有一个皮囊的行尸走肉。——译者注

把它们连接起来：可能性（能够做 [to be able to be]）和偶然性（能不做 [to be able not to be]）是主体化的操作者；而不可能性（不能做 [not to be able to be]）和必然性（不能不做 [not to be able not to be]）是去主体化的操作者（operators of desubjectification），在奥斯维辛发生的事情就是中轴两面的相交的点：

> 奥斯维辛代表着一个历史时刻，在那时，所有的进程都崩溃了。奥斯维辛代表着一种毁灭感，在那里，本不可能发生的事情被迫变成了现实。奥斯维辛是不可能存在之物的存在，是对偶然性的彻底否定，因此，它是绝对的必然性。奥斯维辛制造的穆斯林（集中营里的"活死人"）是主体的灾难。随之出现的是，主体的偶然性之位置（place of contingency）被抹除，主体只能作为不可能的存在（existence of the impossible）而苟延残喘。①

于是奥斯维辛标明的是本体论短路（ontological short circuit）这一灾难：主体性（即偶然性这一空间的开启，可能性在那里比现实性更有价值）土崩瓦解，成了客体性。在客体性中，想不让事物顺从"盲目"的必然性，是不可能的。为了理解这一点，我们应该考虑"不可能性"一词的两个方面：首先，不可能性是必然性的简单对立面（"只能如此，不会是别的什么样子"）；其次，可

---

① 原注 52。Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, New York: Zone Books 1999, p.148.

能性自身具有的不可思议的终极极限（"有些事情太可怕了，是不可能发生的；人不可能坏到这个地步"）。在奥斯维辛，这两个方面同时发生了。我们甚至能用康德的术语说，它是本体与现象的短路：在穆斯林这个活死人、这个被去主体化的主体（desubjectivized subject）的形象身上，（自由主体的）本体维度显现在经验现实之中。穆斯林是直接显现在现象现实中的本体原质（noumenal Thing）。同样，它是人根本无法目击之物的目击。不仅如此，阿甘本还把穆斯林这个独一无二的形象解读为无可辩驳的证据。它证明，奥斯维辛是存在的：

> 且让我们假定，奥斯维辛的存在是根本不可能目击的；让我们假定，穆斯林的存在是绝对不可能目击的。如果有目击证明穆斯林存在，如果穆斯林成功地说出了根本不可能说出的话，即是说，如果穆斯林是作为一个完整的目击（whole witness）构成的，那么对奥斯维辛的否认，就从根本上得到了驳斥。在穆斯林那里，目击之不可能性（impossibility of bearing witness）不再是单纯的丧失。相反，它已经变得现实，它就是这样存在的。如果幸存者目击的不是毒气室或奥斯维辛，而是穆斯林，如果他只能基于言说的不可能性来言说，那么证词（testimony）就是无法否认的。奥斯维辛——目击它的存在是不可能的——就得到了绝对的、无可辩驳的证明。[①]

① 原注 53。Ibid., p.164.

我们不得不赞美这种理论化的巧妙性：目击奥斯维辛根本就是不可能的，这是事实，但这个事实足以证明奥斯维辛的存在。这并不妨碍人们收集证据，证明奥斯维辛真的存在过。纳粹有一个著名的犬儒式论点，普里莫·莱维（Primo Levi）等人曾经引用过。这个论点致命的失算就蕴含在这个反身性的扭曲（reflexive twist）之中："我们对犹太人的处置实在是恐怖至极，它是如此的难以言表，以至于即便有人从集中营里幸存下来，那些没在集中营待过的人也不会相信他说过的话。他们会直截了当地宣布，他撒谎，或他有精神病！"阿甘本的反驳是：没错，目击奥斯维辛的终极恐怖是不可能的，但是，如果这种不可能性本身就体现在幸存者身上呢？如果存在一种主体性，它就像穆斯林那种主体性，它被推向了极致，最后土崩瓦解，成了客体性呢？在奥斯维辛那种环境下，这样的去主体化的主体性是完全可能出现的。……尽管这样，因为实在过于简化，这种论证依然是含混不清的：它还没有完成具体分析大屠杀的历史奇特性（historical singularity）这一使命。也就是说，以两种截然相反的方式对大屠杀进行解读，是可能的。其一是把它解读为对某种极端位置的概念性表述(conceptual expression of a certain extreme position)，而这种极端位置也应该依据具体的历史分析来说明。其二是着眼于意识形态短路，把它解释为对奥斯维辛现象的先验结构（priori structure of the Auschwitz phenomenon）的领悟。如此解读会取代下列做法，或使下列做法变得肤浅，至少变得次要：具体分析纳粹主义的奇特性，把它视为一个政治方案，视为造成大屠杀的原因。在第二种解读中，"奥斯

维辛”成了在某种意义上不得不发生之事的代名词，这种事情的“本质可能性”(essential possibility)已经刻入西方政治进程的母体。或早或迟，中轴的两面都不得不分崩离析。

那么，“9·11”事件是否与要求人类为之献祭的无名天神有几分关系？是的，而且正是由于这个缘故，“9·11”事件与纳粹灭绝犹太人的行为不可相提并论。在这里，我们应该接受阿甘本对大屠杀的解读[1]，拒绝拉康对大屠杀的著名解读。拉康以“燔祭”(holocaust)释“大屠杀”(Holocaust)，借用了古犹太人对于这个词语的理解。燔祭是向无名的天神献祭，目的在于满足天神对原乐的需求。[2]但是，被灭绝的犹太人属于一个特殊的种类，即古罗马人所谓的神圣人。他们尽管是人，但被排除在人类共同体之外，人人可以得而诛之而不必遭受惩罚。也正是由于这个缘故，他们是不能用来献祭的（因为他们实在太卑微了，不配成为祭品）。[3]

世贸中心双子塔蔚为奇观的爆炸不仅是符号性的行为（即旨在“传播信息”的行为）。它首先是致命原乐的大爆炸。它是变态

① 原注 54。参见 Agamben, *Homo Sacer*.

② 原注 55。Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1979, p.253.

③ 原注 56。尽管属于用词不当，“燔祭”在犹太人和非犹太人中还是大行其道，为什么？它把灭绝犹太人这一行为理解为（虽属变态却又最终的）意义重大的献祭行动，因而软化了大屠杀造成的创伤性内核：与活着毫无意义、死去毫无价值的神圣人相比，成为宝贵的牺牲品当然是更佳的选择。……2000 年，以色列出现了一大丑闻。丑闻是由正统的拉比首领引起的。他声称，被纳粹屠杀的六百万犹太人并非无辜：屠杀是对他们的正当惩罚，他们必定犯了背叛上帝的罪行。……这个奇闻的教益还在于，我们非常难于接受下列事实：巨大的灾难是毫无意义可言的。

行为，使人成了工具，以满足大对体对原乐的需求。当然，袭击者的文化是病态的死亡文化，它蕴含着一种人生态度，要在暴力性死亡中获得最大的生命满足。问题并不在于“疯狂的狂热分子”正在做什么，问题在于隐藏在他们背后的“理性的战略家”在做什么。一是军事战略家谋划和执行大规划爆炸行动，一是个人在袭击敌人过程中自爆身亡，两相比较，前者包含的伦理疯狂（ethical insanity）远远多于后者。是的，袭击的终极目的并非或隐或显的意识形态议程，而是——严格的黑格尔意义上的——将绝对否定性之维（dimension of absolute negativity）引入或重新引入我们的日常生活，打碎我们这些尼采所谓的“末人”的死气沉沉的日常生活进程。诺瓦利斯（Novalis）很久以前就敏锐地观察到，恶人仇恨的不是善而是更大的恶（他认为世界是恶的），因此想尽一切可能，伤害和毁灭这个世界。这是“恐怖分子”的问题之所在。尽管看上去有些亵渎神圣的味道，对世贸中心的袭击的确与安提戈涅的行为不乏相同之处：他们都瓦解了“商品服务”（servicing of goods），瓦解了快乐原则的统治。不过，这里要做的“辩证”之事不是把这些行为纳入关于理性进步或博爱（Progress of Reason or Humanity）的宏大叙事，尽管这样做，即使不能使这些行为获得救赎，至少也会使之成为无所不包的广泛一致的叙事的一部分，并在“更高的发展阶段”“扬弃”它们（朴素的黑格尔主义观念）。要做的“辩证”之事是使我们对自己的无辜进行质疑，使我们的下列行为成为讨论的话题——我们把自己的幻象和力比多投入了这些行动，因而介入了这些行动。

面对绝对之恶，我们不应陷入虚弱无力的畏惧，因为它阻止我们思考正在发生的事情。我们应该记住，对导致不堪忍耐的焦虑的创伤性事件，有两种基本的回应方式：一种是超我的方式，一种是行动的方式。超我的方式就是拉康曾经谈及的向无名天神献祭的方式：重新张扬粗野的淫荡律令（savage obscene law）的野蛮暴力，以填补失效的符号性律令（symbolic law）留下的空白。行动的方式呢？在我看来，大屠杀中涌现出来的英雄之一是一位犹太芭蕾舞女演员。作为一种特殊的羞辱，集中营的军官要她为他们跳舞。她没有拒绝，而是为他们翩翩起舞。她一边吸引他们的注意力，一边从一个注意力分散的警卫手中飞快抓起机枪，在被击倒之前，成功地杀死了十几个军官。……在行为上，她不是可以与那架在宾夕法尼亚州坠毁的航班上的乘客相媲美吗？那架航班上的乘客知道自己必死无疑，强行冲进驾驶舱，使飞机坠毁，从而拯救了几百个人的生命。

根据古希腊神话，欧罗巴（Europa）是腓尼基的公主，曾经遭到变身为公牛的宙斯的拐骗和强暴。难怪她名字的意思是“沮丧之人”（the dismal one）。这难道不是欧洲的真实写照？（作为一个意识形态概念的）欧洲不就是西方野蛮人两次拐骗东方之珠（Eastern pearl）的结果吗？两次拐骗，一次是罗马人对已经庸俗化的希腊思想的拐骗，一次是野蛮的西方人在中世纪初对基督教的拐骗，并使之庸俗化。今天正在发生的一切不是有点像第三次拐骗？美国在意识形态、政治和经济等方面对欧洲展开了逐渐的、漫长的殖民化过程，“反恐战争”不就是这个过程的可恶结局和“神

来之笔”吗？现在欧洲不是再次遭到了西方——美国文明——的绑架？美国不正在为全球制订准则，并把欧洲视为自己的一个省？

世贸中心遇袭后，美国媒体上连篇累牍的报道是，欧洲知识界出现了反美的幸灾乐祸之情，欧洲知识分子对美国遭受的苦难无动于衷。不过，真实情形与此截然不同，那就是，欧洲缺乏独立自主的政治动议。“9·11”事件发生后，欧洲——欧盟中的重要国家——踏上了一条“无条件妥协”之路，在美国的压力下举手投降。阿富汗战争，入侵伊拉克的计划，巴勒斯坦近期暴力行为的大幅增加，在所有这些事件中，欧洲的不满之音遭到抑制，而这些不满之音均表达了具体的见解，并呼吁寻找更为均衡的方法。不过，没人做过正式的抵抗，没人强力推行世界对这场危机的不同认识。没有一家欧洲官方机构敢于冒险，友善而明确地疏远美国的立场。因此，难怪这些抗议的声音逐渐平息下来，它们真的是无疾而终，它们真的只是空洞的姿势，其功能在于，让我们这些欧洲人自己告诉自己：“你看，我们已经做过抗议，履行了自己的义务！”同时又默默为美国政治造成的既成事实背书。

随着以色列入侵约旦河西岸，欧洲的惨败达到了极点。约旦河西岸的形势呼唤新的政治动议，新的政治动议是打破目前僵局的唯一出路。这场危机最令人沮丧的是，大家全都束手无策，尽管人人一清二楚，解决问题的方案大致是这样的：两个国家，以色列和巴勒斯坦，平起平坐；以色列撤出它在约旦河西岸的定居点，以交换巴勒斯坦对以色列及其安全的充分认可。（人人这样看，只

有以色列持强硬路线者和他们的美国支持者属于例外。美国参议院少数派领袖迪克·阿尔米〔Dick Armey〕于 2002 年 5 月初在电台发表讲话。他在讲话中主张对约旦河西岸进行彻底的“种族清洗”，把巴勒斯坦人一赶了之。难道这不是以色列近期军事行动的秘而不宣的真实议程吗？）欧洲处于理想的位置上，可以开启这一动议。但这样做的前提是，它要积蓄实力，与美国的霸权保持清醒的距离。既然冷战已经结束，没了巨大的外部障碍，它完全可以摆脱这样一付姿态：欧洲应该鼓足勇气，大干一场。

结果，“9·11”事件的政治—意识形态灾难（politico-ideological catastrophe）其实是欧洲的灾难：“9·11”事件的结果是，它史无前例地、全方位地强化了美国的霸权。欧洲已经屈从于美国的意识形态—政治敲诈(ideologico—political blackmail)。美国人说：“现在危在旦夕的不再是不同的经济选择或政治选择，而是继续生存下去——在反恐战争中，你要么支持我们，要么反对我们。”我们正是在这里，看到了最为纯粹的政治意识形态，因为在这里，仅仅提到“继续生存下去”就等于具有终极的合法性。在“反恐战争”的名义下，某种积极的全球政治关系远景正在神不知鬼不觉地强加于我们这些欧洲人。如果助人解放的欧洲遗产还想幸存下来，我们就应该把“9·11”惨败当成最后的警告：时间正在耗尽，欧洲应该迅速表明，欧洲乃独立自主的意识形态力量、政治力量和经济力量，它有自己的优先考量。美国和中国是两个全球性超级大国，唯一可与这两个超级大国抗衡的是一元化的欧洲，而不是第三世界对美帝国主义的反抗。左翼应该毫无愧色地借用一体化

欧洲的标语，把它当成工具，与美国化的全球主义（Americanized globalism）抗衡。

那么纽约人呢？在2001年9月11日之后的几个月里，从曼哈顿商业中心到第20大街，都会闻到世贸中心双子塔烧焦的味道。人们迷恋这种味道。它开始充当拉康会称之为纽约“征候”（sinthome）的东西，即压缩了主体对这座城市的力比多依恋（libidinal attachment）的密码。所以，这种味道一旦消失，人们会依依不舍。正是诸如此类的细节，证实了人们对这座城市的挚爱。只有在出现下列情形时，这种爱才会成为问题：有人开始怀疑，为什么其他人不能完全分享美国的痛苦？许多美国自由派人士向欧洲左翼人士发出了这样的标准抱怨：他们没有向“9·11”袭击的受害者表达足够真挚的同情。欧洲人曾经批评美国的政治，美国人在处理欧洲人的批评时，其思路与上面的抱怨完全一致：欧洲人批评美国政治是出于妒忌，是因为产生了挫折感。之所以产生了挫折感，是因为欧洲开始沦为二流国家，无法认可自己的极限，无法接受自己（相对）的没落。然而，倒过来说不是更恰当些吗？美国人常常感到诧异：他们为世界做了那么多好事，却不被人爱戴。（至少）自越战以来，这种诧异不是美国最基本的情感反应吗？我们只是想做个好人，想帮助他人，想给世界带来和平与繁荣，你看我们现在得到了怎样的回报……约翰·福特（John Ford）的《日落狂沙》（*Searchers*）和马丁·斯科塞斯（Martin Scorsese）的《出租车司机》（*Taxi Driver*）提供的基本洞见，现在依然有效。

这些抱怨是由更为基本的、未曾明言的责备来维持的。这责备

便是，欧洲并没有真正分享美国梦。在一定程度上，这个责备是合乎情理的：第三世界无法积蓄足够的力量，来抵制美国梦这一意识形态；在当前的格局下，只有欧洲能够出手抵制。眼下的对峙并不发生在第一世界与第三世界之间，而是发生在下列两者之间：一是由第一世界和第三世界构成的整体，即美国的全球帝国及其殖民地；一是余下的第二世界，即欧洲。关于弗洛伊德，阿多诺曾经断言，我们在当代“被控世界”（administered world）及其“压抑性的去崇高化”（repressive desublimation）中得到的，不再是原来那个陈旧的逻辑——压抑本我及其驱力，而是在牺牲自我（Ego）的前提下，超我（社会权威）和本我（非法的攻击驱力）直接达成的变态的合约。今天在政治层面上正在发生的某些事情，不是与后现代全球资本主义和前现代社会在牺牲现代性（modernity）的前提下达到的怪异合约具有结构上的相似性吗？美国多元文化主义的全球帝国很容易同化前现代的乡土传统（local traditions）。它无法真正吸纳的外来物体，是欧洲的现代性（European modernity）。圣战（Jihad）与麦当劳世界（McWorld）是一币之两面。圣战早已是麦当劳圣战（McJihad）了。

……

即使在政治左翼（残余）内部，美国与欧洲之间的对峙也是清晰可辨的。在那里，美国化是在下列观念的掩饰下出笼的：左翼应该充分支持全球化的形成与发展，支持晚期资本主义的去领土化（deterritorializing）。……在反对全球资本主义帝国方面，迈克尔·哈特（Michael Hardt）和安东尼·内格利（Antonio Negri）

发现了两种方式：一种是大肆鼓吹“保护主义”，要求重返强大的单一民族国家；一种是强调部署更为灵活的多样化之策略。沿着这样的思路，哈特在分析于巴西的阿雷格里港（Porto Alegre）召开的反全球主义会议（anti-globalist meeting）时，强调政治空间遵循的新逻辑。这逻辑不再是陈旧的“要么我们，要么他们”的非此即彼的二元逻辑，列宁在号召坚定的单一政党路线时，遵循的就是这个逻辑。这逻辑强调多种政治力量和政治立场共生共存。这些政治力量和政治立场拥有共同的平台，尽管它们在意识形态和实用目标方面各有侧重，不相兼容。从为自己的乡土传统和祖传宝物的命运忧心忡忡的“保守”的农民和生态主义者，到代表移民利益，提倡全球性流动的人权团体和人权机构，都是如此。事实上，今天对全球资本的反对，似乎为德勒兹的主张提供了某种相反的镜像（negative mirror image）。德勒兹认为，资本主义的发展离不开其内在的对抗性；资本主义是一架强大的去领土化（deterritorialization）机器，但它又能够派生新的再领土化（reterritorialization）模式；今天对资本主义的抵抗重新制造了这样的对抗；一方面呼吁保护特定的（文化、种族）身份，因为它们受到了全球发展的威胁，一方面要求更多的全球性流动（即反对资本主义增加新障碍，因为这首先关系到个人的自由流动），这两个方面是共生共存的。这些多样化的趋势——德勒兹会把它说成“逃逸路线”（lignes de fuite）——真的能够作为同一个全球抵抗网络的一部分，以非对抗性的方式共生共存吗？我们禁不住运用厄尼斯特·拉克劳（Ernesto Laclau）的“等价链”（chain

of equivalences）的概念来回答这个问题：当然，这种多样化的逻辑（logic of multitude）是行之有效的；之所以说它行之有效，是因为我们依然在应对抵抗。不过，一旦“我们接管了它”——如果这真的就是这些运动的欲望和意志，情况会怎样？“多数派掌权”会是怎样的？在日薄西山的“真正的现存社会主义”的最后年代里，就存在着这样的现象：多种多样的意识形态—政治倾向(ideologico-political tendencies)，从信奉自由主义的人权团体，到信奉“自由主义”的商业团体、保守的宗教团体和左翼工人的要求，它们全都身处对抗性的领域（oppositional field)，以非对抗性的方式共生共存。只要能够联合起来反抗“他们”，即政党所处的霸权地位，这种多样性就能行之有效。一旦轮到自己掌权，游戏即告终结。……此外，今天，随着大受赞美的自由主义的“去管制化”（deregulation）的形成，国家真的正在枯萎？或者恰恰相反，“反恐战争”不就是对国家权威的最强烈的肯定吗？全部（包括镇压性的和意识形态性的）国家机器正在进行前所未有的社会动员，这不正是我们耳闻目睹的现实吗？

这些国家机器在全球化方面发挥着至关重要的作用。欧盟最近通过了一个令人不安的决议。它几乎没有引起大家的注意。欧盟计划创建保卫全欧边界的警察部队，以确保把欧盟领土与非欧盟领土隔离开来，阻止移民的大量涌入。这就是全球化的真相：建立新的壁垒，保卫繁荣的欧洲，阻止移民洪水般地涌入。我们不禁要在这里重提马克思主义提出的“人道主义”对立，即“物与物的关系”和“人与人的关系”的对立：在全球资本主义催生的大

家交口称赞的自由流通中，真正自由流通的是“物”（商品），“人”的流通越来越多地受到控制。在一定程度上，发达世界的这种新型种族主义比以前的种族主义更加残酷，因为它对这种做法所做的含蓄的合法化不是天然主义的（naturalist）——发达的西方具有“天然”的优越性；发达世界的这种新型种族主义也不再是文化主义的（culturalist）——我们这些生活在西方的人也想保持我们的文化身份；发达世界的这种新型种族主义是泰然自若的经济利己主义（economic egotism）——已经进入（相对）经济繁荣地区的人和被排除在外的人大相径庭。这些保护措施的下面，掩盖着一个简单的道理：眼下的晚期资本主义的确繁荣，但这种繁荣模式是无法普遍化的。乔治·凯南（George Kennan）在半个多世纪前就以直率得近乎残酷的方式道破了这一点：

> 我们（美国）拥有全世界50%的财富，却只有全世界6.3%的人口。在这种形势下，我们在未来时期的真正工作……就是维持这种比例悬殊的地位。要达到这个目的，我们必须停止自作多情。……我们应该停止考虑人权、提高生活标准和民主化等问题。①

令人感到悲哀的是，关于这个基本道理，资本家与工人阶级（的残余物）达成了默契。如果说还有什么差异，那也只是，与保

① 原注57。George Kennan in 1948, quoted in John Pilger, *The New Rulers Of the World*, London and New York: Verso 2002, p.98.

护大公司的利益相比，工人阶级对保护自身相应的特权更感兴趣。因此，这也揭穿了有关普遍人权的话语的真相：一堵高墙，把两类人分割开来，一类受普遍人权的庇护，一类则被排除在普遍人权的庇护之外。在这里，把普遍人权说成会逐渐惠及全体人类的未竟之业，无异于徒劳无益的意识形态狂想。面对此情此景，当那些被排除在普遍人权的庇护之外的人不惜采取一切手段（包括恐怖行为）为自己而战时，我们这些生活在西方的人真的有权利谴责他们吗?

因此，这是一个检测——检测我们是如何认真对待德里达—列维纳斯有关“盛情好客”(hospitality)与“对大对体开放”(openness towards the Other）这一话题的。好客意味着对移民（或以色列内的巴勒斯坦人）的盛情相待，否则就毫无意义可言。以色列似乎只是对巴勒斯坦人制造的恐怖袭击做出反应。先是行动，后是反应，构成了一个循环。潜藏在这个循环下面的，并非一无所有，并非维持现状，而是以色列持续不断、悄无声息的领土扩张。殖民始终都在进行。即使到了现在，即 2002 年的春季，在经历了猛烈的爆炸后，以色列声称它的生存受到了威胁，于是开始在约旦河西岸建造 30 个新定居点。巴拉克政府自称对巴勒斯坦人做了最大限度的让步，但在巴拉克政府执政时，建造定居点的速度却快于此前的内塔尼亚胡政府。持续扩张有其明确的目的，那就是造就无可逆转的形势。在那种形势下，要以色列完全撤出约旦河西岸，是根本不可能的。持续扩张是基本事实，巴勒斯坦人以恐怖行动反抗的,就是这个事实。持续扩张是一直没有中断的窃窃私语，

它发生过，它继续发生着，但在那些大型媒体看来，“什么也没有发生”。我们不应忘记，恐怖行动——在拥挤的平民区引爆炸弹——是反抗殖民的古老武器，阿尔及利亚人用过，别人也用过，包括犹太人。1940 年代后期，犹太人在反抗英国对巴勒斯坦的占领时，就曾经使用过这样的武器。

因此也难怪，作为对欧洲统一（European Unity）的某种回应，以色列 2002 年 6 月开始加高防护墙，以把自己与约旦河西岸的阿拉伯人定点隔离开来。当恐怖分子越来越多地被以感染性病毒类术语描述成无形的细菌时，我们应该记得，把犹太人比作攻击健全的社会躯体的“细菌”是排犹主义的经典做派之一。如此说来，无形的原教旨主义恐怖分子不就是“永世流浪的犹太人”的最后化身吗？今天有关穆斯林原教旨主义者秘密策划摧毁西方世界的报告，不就是臭名昭著的《锡安长老会草约》的新版本吗？今天的“反恐战争”不是昭示了悖论时刻（paradoxical point）的到来吗？在这个时刻，支持犹太复国主义的犹太人不是加入了排犹主义的大军吗？这岂不是为建立犹太人国家付出的终极代价？

这个恶兆当头的战略掩盖着一个事实：就圣保罗赋予“活着”一词的意义而言，民主（既成的自由一民主的议会制度）已经不再“活着”：令人感到可悲的是，今天依然“活着”的唯一严肃的政治力量就是新民粹主义右翼（new populist Right）了。只要我们还要玩民主的游戏，即使权力空间保持空白状态，认可“权力空间的空白状态”与“我们填补了这个空白”之间存在缝隙（这个缝隙恰恰是阉割造成的缝隙），那么我们这些民主派不全都成了“菲

德尔·卡斯特罗”，即忠诚于阉割？除了无精打采的经济管理，信奉自由—民主的中间派（liberal-democratic centre）的主要功能就是确保在政治中什么事情都不会发生：自由民主就是无效事件的聚会。分界线的一边是“勒庞、海德尔、贝卢斯科尼……万岁”，一边是“勒庞、海德尔、贝卢斯科尼……去死”，生/死的对立被恰当地分配给了两边。或者借用尼采的术语说（按德勒兹对这些术语的阐释），在今天，民粹主义右翼采取行动、确定步调、确定政治斗争的问题之所在，而自由中间派（liberal centre）则蜕化成了“反应性的力量”（reactive force）。自由中间派最终要束缚自己，只对民粹主义右翼提出的动议做出反应。它或者摆出虚弱无力的左翼姿势，激烈地反对这些动议，或者把这些动议翻译成可以为人接受的自由主义语言：“我们要剔除民粹主义者对移民的仇恨，但我们又不得不承认，他们的确也在处理那些令民众忧心忡忡的问题，所以我们要留意这个问题，引入更为强硬的移民措施和反犯罪措施……”

以激进政治行为（radical political Act）打破这种民主僵局，这样的想法必定令自由主义者做出合乎大家意料的反应。对“行为”所做的标准批判，涉及它所谓的“绝对”特性，即彻底的决裂。彻底的决裂使人无法把下列两者严格区分开来：一是正当的“伦理”行为，一是纳粹的穷凶极恶之类的东西。难道“行为”不总是已经植入具体的社会—符号语境（socio-symbolic context）了吗？对这个问题的回答是一目了然的：“行为”总是出现在社会—符号语境内的特定的干预；同样一个姿势，可能是“行为”，也可能是荒

唐可笑的空洞姿势。究竟是什么，取决于语境。比如，发表公开一个伦理声明，如果适得其时，自然另当别论；如果姗姗来迟，勇敢的干预会变成无用的姿势。那么，为什么要对“行为”进行批判？有人批评拉康的“行为”概念，他们是这个概念的批评者。令这些批评者惴惴不安的，是别的什么东西：没错，“行为”总是出现在某个具体的语境内。不过，这样说并不意味着，“行为”完全为语境所决定。“行为”总是涉及激进风险（radical risk）。德里达紧步克尔凯戈尔的后尘，把这种风险称为决策的疯狂性（madness）：它是走向空旷地带的一步，最后的结果谁也无法保证。何以至此？因为“行为”回溯性地改变了坐标，而它本来就是要干预那坐标的。缺乏保证，是批评者们无法容忍的事情。他们想要没有风险的“行为”。不是没有经验性风险（empirical risks）的“行为”，而是没有更为激进的“先验性风险”（transcendental risk）的“行为”。“行为”不仅做不到这一点，而且会彻底失败。简言之，用罗伯斯庇尔（Robespierre）的话说，那些反对“绝对行为”（absolute Act）的人，实际上反对的是“行为”自身，他们想要没有“行为”的“行为”。他们想要的东西类似于“民主”机会主义者。正如列宁在 1917 年秋季指出的那样，“民主”机会主义者想使革命“以民主的方式合法化”，仿佛应该首先组织公投，在获得多数人同意后，再夺取政权。……正是在这里，我们应该看到，正确的“行为”是无法纳入民主政治的范围的。也就是说，无法把正确的“行为”设想为通过自由选举使权力合法化的一套积极体制。“行为”出现于紧急时刻，那时人们必须冒险采取行动而无需任何合法化，只需一头

扎进帕斯卡尔式的赌局。在那里，“行为”会创造条件，回溯性地获得“民主”的合法化。比如，法国 1940 年战败后，戴高乐呼吁继续抵抗德军。他这一姿势当时没有获得“民主”的合法化。绝大多数人那时都毫不含糊地支持贝当元帅（Marshall Petain）。法国共产党的主要领导人雅克·杜克洛（Jacques Duclos）写道，如果法国在 1940 年秋天举办“自由选举”，贝当至少会得到 90% 的选票。不过，尽管缺乏“民主的合法化”，但真理在戴高乐一方，他实际上代表法国，代表法国人民“自身”。这还使我们能够回答民主派的终极责备：外部控制可以阻止骇人的过度（terrifying excesses），但绝对——自我指涉（self referential）——的行为不受任何外部控制，因此，任何事物都能以自我指涉的方式获得合法化，是这样吗？答案是显而易见的：如同法国 1940 年那种情形（还有其他情形）表明的那样，民主政治本身无法提供这样的保证；在消除过度（the excess）方面，没有任何保证可言。风险必须承担，它是政治域（field of the political）的一部分。

或许，“反恐战争”的终极目的，实施所谓“民主的紧急状态”的终极目的，就是压制促成这种“行为”的可能。依据一套古老的马克思主义说辞，召唤外部敌人的目的是转移视线，使人们不再注意问题的真正来源，不再注意体制自身固有的对抗。不妨回忆一下那个标准的排犹主义说辞，它把威胁我们社会躯体的对抗（antagonisms）归因于犹太人这个外部入侵者，认为犹太人侵入了我们的社会躯体。不过，还有与此完全相反的意识形态运作，即把失败的原因归诸内部，而非外部。贝当在 1940 年成为法国领

导人后，曾把法国的战败说成是法国经历了漫长的退化过程的结果。法国之所以退化，是因为它深受信奉自由主义的犹太人的影响。因此，依贝当之见，法国战败也是因祸得福。它能令人痛苦地想到自己的弱点，因而也提供了难得的机遇，法国人可以在坚实的基础上重建强大的法国。许多保守人士批评如今放浪形骸、消费至上的西方社会，难道我们没有在他们的批评中发现同样的主题吗？最终的威胁并不来自外部，并不来自原教旨主义大对体（fundamentalist other），而是来自内部，来自我们自己的疲惫倦怠和道德缺陷，来自价值观念和坚定担当（firm commitments）的丧失，来自奉献精神和英勇牺牲的缺失……难怪“9·11”事件发生后，杰瑞·法威尔和帕特·罗伯特森在首次做出反应时宣布，美国在9月11日求仁得仁，如愿以偿。如果“反恐战争”就是建立在与此完全相同的逻辑上呢？如果这场“战争”的真正目标是我们自己，这场“战争”的真正目的就是对我们进行意识形态动员，以抵抗“行为”带来的威胁呢？如果“恐怖主义袭击”无论多么“真实”和可怕，归根结底都是对这种“行为”的隐喻性替换，是对我们已经分崩离析的自由—民主共识的隐喻性替换呢？

译者后记

译毕此书，首先要感谢齐泽克先生。他彻底改变了我对哲学的成见。

我从事的专业虽然与哲学常有交叉，但对哲学，一直是敬而远之。至于原因，一是哲学"名头甚响"，有"科学之母"、"科学皇后"、"科学之科学"之称。它研究的都是总体性、基础性的大问题，凡与"生存"(existence)、"知识"(knowledge)、"价值"(values)、"理性"(reason)、"心灵"(mind)和"语言"(language)相关的问题，毫不客气地尽入彀中。除此之外，它处理这些"宏大叙事"的方式同样令人心生敬畏：它以批判和系统性的方式处理这些问题，而且对理性思辨情有独钟。

我觉得任何学问之为学问，第一个要件是好玩，否则一切免谈。哲学显然是一门学问，但不好玩。不仅不好玩，而且没有用。说到用处，肯定有人不以为然，肯定会迅速联想到王小波对"用"的讥讽。据王小波考证，"当年欧几里得讲几何学，有学生发问道，这学问能带来什么好处？欧几里得叫奴隶给他一块钱，还讽刺他道：这位先生要从学问里找好处啊！"欧几里得毕竟还有奴隶可用，毕竟随手就能拿出了一块钱来（想来在古希腊，一块钱还是

颇能买几个油条大饼的)，可以不必在乎学问有没有好处。但碰上那些不仅无奴隶可用，而且因为饥饿无“脑力”可用的主儿，“学问”的好处还是要问一问的。哪怕是“无用之用”,也是一“用”吧，何况还有人认为“无用之用，是为大用”呢?

齐泽克让我明白，哲学不仅好玩，而且有用。

我一直觉得，哲学是哲学家们的“紫禁城”，他们躲在那里自说自话。只有那些不切实际、好高骛远的人，才会乐此不疲地从事这个行当。像我这样的门外汉难入其境，更不明其妙。

似乎哲学也有其用处。但细究起来，这样的“用处”其实是没有什么“用处”的。自笛卡尔以来，哲学成了指导日常生活的一项重要原则。比如，我们凭直觉相信，我们生活在物质世界之中。但问题马上来了：真的存在什么“物质世界”吗？我们怎么知道真的存在这样的“物质世界”,我们就生活在这样的“物质世界”之中?有没有这样的可能性：我们并没有生活在“物质世界”之中，而是生活在某人虚无缥缈的梦中（我们可以把这个人称为“上帝”）？我们要想活得长久，就必须祷告上帝，愿他“长眠不要醒”；什么时候，他老人家一觉醒来，我们全都呜呼哀哉？面对这样的问题，笛卡尔的办法甚是简单，他要反问一句：究竟谁在问这个问题？答案当然是“我”。于是就有了“我思故我在”的名言。这个过程就是哲学思考的过程。哲学的用处就在这里。

其实，仔细想一想，根本就不是这么回事，因为这样的“哲学思考”不要也罢。在“存在”还是“不存在”的问题上，我们的选择只有一种，那就是“存在”，因为我们无法设法“不存在”。

也就是说，除了相信我们是存在的，我们没有其他选项。大卫·休谟（David Hume）说过，我们首先是人，然后才能做哲学家。一旦做了哲学家，我们又开始怀疑自己是不是人，岂不是庸人自扰，多此一举？

可见，以哲学为人生和学问的前提、根基，既不靠谱，亦属多余。我们的基本信仰与"哲学反思"没有什么关系，它不需要通过"哲学反思"使自己合法化。理查德·罗蒂（Richard Rorty）和阿尔文·普兰丁格（Alvin Plantinga）都曾经说过，这样的"基本信仰"不仅包括日常生活中的信仰，还包括伦理学、政治学和宗教方面的信仰。罗蒂就坚定地认为，自由民主的基本原则与哲学无关，它不需要以哲学为前提，由哲学来支撑，这就是他所谓的"民主对哲学的优先性"。

有人认为哲学的用处在于"知识维护"，而"知识维护"主要是通过哲学思辨完成的。这话有几分道理。比如，基督徒总是为"恶"的问题所苦。他们相信，上帝不仅创造了"善"还创造了"恶"。问题在于：为什么？信奉这样的上帝还有什么意义？对于虔诚的基督徒来说，这是一个生死攸关的问题。这个问题不解决，人生无意义。这时，"宗教哲学"终于有了用武之地，它一直热衷于探讨此类问题。同样，无神论者之所以为无神论者，是因为他们觉得，有关上帝是否存在的所有论争都是自寻烦恼。但是，如果他们有机会深入了解与"大爆炸"理论相关的知识，形成了全新的"宇宙图绘"或"宇宙景观"，那么，无论他们的信仰多么坚定，都会思考"无神论"究竟对他们意味着什么。他们难免要问："宇宙"作为一个

名词，究竟属于单数名词还是复数名词？换言之，究竟存在着多少宇宙？如果存在多个宇宙，各个宇宙之间是否存在沟通的可能？宇宙真的是“客观”存在？有没有可能，宇宙只是一张全息照片之类的东西？除非无神论者彻底关闭心扉，否则这些问题是无法回避的。无论是有神还是无神，一旦认真思考，哲学似乎就是必不可少的。

说到“信”，尤其如此。我们必须有所“信”，否则一天也过不下去。进餐厅吃饭，我们必须相信食品是安全的；进商场购物，我们必须小心翼翼，因为陷阱无处不在，但我们相信，只要我们小心行事，买到货真价实的商品还是完全可能的；乘飞机远行，我们必须相信，飞机还是安全的，失事的概率很低。有人主张“怀疑一切”，即使必要，也是根本做不到的。凡事怀疑，寸步难行，属于“病态”的怀疑，要看心理医生的。癔症式怀疑的可怕之处就在这里。那些违反常识的，那些看似奇迹的，倒大可怀疑一下，免得被人欺骗,还帮人家数钱。我们中国人从来都不愿意相信常识，都乐意相信“奇迹”，结果吃亏上当，苦不堪言。

我们坚持自己的信仰，但不能不顾及反对我们的信仰的各种看法。我们相信什么？我们相信的东西是否值得我们相信？我们如此相信下去，会导致怎样的结果？我们相信生命无价，更不会平白无故地害人性命，但这是否意味着，一旦我们成了军事指挥官，不会下令轰炸敌军阵地，因为这样做有可能伤及无辜？西方人相信民主选举至关重要，但是，如果有一个疯狂反对民主选举的政党也要通过选举执掌国家政权，而且他们很清楚，一旦这个

政党上台，它要做的第一件事情就是废除选举，永远执政，他们还会像当初那样坚信民主选举至关重要吗？是否要给民主选举增加某些限制条件（比如反对民主选举制度的政党不得参加选举）？如此做派是否多少动摇了他们的信仰？

回答这些问题需要“哲学头脑”。这样的“哲学头脑”要拥有众多哲学本领。概念的区分就是其中之一。而这正是我们的弱项。同样是“黑”，我们分不清“black”与“dark”。同样是作者，我们分不清“writer”与“author”。读古典文学作品，我们分不清“淫荡”与“露骨”。与人争论，我们分不清“事实”、“意见”与“逻辑”。要把某些概念区分开来，哲学是必不可少的。比如，同样是错误的行为，有些行为之所以错误，是因为这些行为本身是错误的，如肆意杀人；有些行为之所以错误，是因为这些行为导致的结果是错误的，如对死刑犯执行死刑，但杀错了人。比如，要搞清“恶”的问题，就必须把“无缘无故的恶”（gratuitous evil）与“有缘有故的恶”（non-gratuitous evil）区分开来。说到自由意志，就必须把自愿选择与被迫选择区分开来。

齐泽克这部著作告诉我，哲学的用处远远不止于此。哲学不仅是思考问题的工具，而且是解剖现实的利器。用齐泽克的话说，它敢于面对“实在界这个大荒漠”。它不再是“象牙塔”中的奇思妙想。它能一刀一刀解剖残酷的现实，使我们面对残酷的人生。他能把极高深的哲学思索与极琐碎的日常生活密切结合起来。以哲学透彻生活，以生活丰富哲学，相得益彰，令人眼界大开。它的好玩在于，无论现实和人生多么残酷，它都能生动活泼：无论描

形状物，还是理论解剖，都能惟妙惟肖，生动可观。

齐泽克先生还让我领略了“欧陆哲学”之妙。齐泽克先生虽在美欧众多大学及研究机构担任客座教授，但一直以“欧陆哲学家和批判理论家”自居。他深受黑格尔主义、马克思主义和拉康精神分析理论的影响。本人不才，只对美国哲学略知一二，对欧陆哲学所知甚少。翻译此书的过程，是一个难得的学习过程。

众所周知，在美国大学的哲学系中，号称专门研究形而上学的专家不在少数。按欧陆哲学的标准，“存在”（being）与“时间”（time）是形而上学的两翼。这方面的泰斗当然是大名鼎鼎的海德格尔，其著作《存在与时间》（*Being and Time*）自然令很多人“高山仰止”，但也令很多人苦不堪言。无论海德格尔如何威武，无论《存在与时间》多么重要，在美国专门研究形而上学的教授中，几乎没人真正拿它当回事。

何以至此？有人以“橘生淮南则为橘，生于淮北则为枳”为释：美国专门研究形而上学的专家属于分析哲学家之列，海德格尔则是欧陆哲学家。分析哲学与欧陆哲学，大有楚河汉界之势。两者倘若没有交集，“鸡犬之声相闻，老死不相往来”，倒也相安无事，颇有“美者自美，吾不知其美也；恶者自恶，吾不知其恶也”的乐趣；可一旦交集起来，情形自然大不相同。代表欧陆哲学的雅克·德里达（Jacques Derrida）与代表分析哲学的约翰·塞尔（John Searle）曾经展开论战。论战的结果是，塞尔直斥德里达宣扬“蒙昧主义”（obscurantism），德里达则讥讽塞尔“浅薄可笑”（superficiality）。

把哲学分成“欧陆哲学”和“分析哲学”，虽然亦属“约定俗成”

之举，但细究起来，还是觉得颇为可笑，颇有可议之处。“欧陆哲学”冠以地域，表明这种哲学成长于欧洲大陆，特别是德国和法国；“分析哲学”独标方法，表明它以概念解析见长。把两者并列，如同把“北京烤鸭”与“啤酒鸭”作等量齐观。不亲自品尝，还真不知谁优谁劣。

尽管欧陆哲学与分析哲学内部也是学派林立，形态不一，欧陆哲学与分析哲学还是存在着重大差异。一方面，它们都很重视“经验”（experience）与“理性”（reason）；另一方面，对“经验”与“理性”的体验又呈南辕北辙之势。一般说来，分析哲学求助于经验，但又把经验理解为常识性的直觉，把理性理解为进行逻辑推理、理性思维或分析判断的能力。

欧陆哲学则不同。先说经验。在它看来，经验不同于常识性的直觉，也不同于一般的科学实验。它处于常识性的直觉和科学实验之下，自成一域，难以触及。胡塞尔、海德格尔、萨特和梅洛·庞蒂等人把这种经验说成“具体的”、“活生生”的经验。与这种经验相比，日常经验和科学实验实在是肤浅、虚妄，苍白无力，不堪一击。这样的经验与新康德主义推崇的“先验意识”（transcendental consciousness）或“绝对意识”（absolute consciousness）颇有异曲同工之妙。没有“先验意识”和“绝对意识”的支撑，我们的日常经验毫无意义。

再说理性。欧陆哲学承认，理性是人类的重要活动之一，是人类之为人类的标志。但它并不认为理性与逻辑推理有什么关系。在它看来，理性并不属于逻辑学的领域，而是对知性想象（intellectual imagination）的创造性运用。1960 年代以来，包括福柯、德里达

和德勒兹等人在内的法国哲学家多持此类见解。

欧陆哲学还认为，不仅分析哲学家理解的“经验”和“理性”浅薄幼稚，而且分析哲学家只能理解这些概念所蕴含的东西，他们从来不敢越雷池一步，而这些概念充其量也只是哲学思考的第一步。分析哲学家无法完成存在主义的哲学使命，即超越这些概念，触及生命的幽昧之处，探寻人生的价值和意义。

由此观之，即使欧陆哲学也有自己的经验哲学，那也与分析哲学的经验哲学大相径庭。它相信，哲学不仅要超越日常经验和科学实验，还要超越“经验”这一概念，探寻隐藏在“经验”这一概念之下的意义。要想做到这一点，究竟需要哪些条件？这是欧陆哲学中的经验哲学长期思考的问题。与此同时，欧陆哲学中的想象哲学要回答的问题是：如何超越这些概念，思考那些本来无从思考的事物，回答那些本来无从回答的问题？“无从思考的事物”和“无从思考的问题”的核心是“无”，由此形成的哲学自然是“无”之哲学。

值得注意的是，虽然是一母同胞，经验哲学和想象哲学亦不乏紧张态势。一般言之，经验是有其直觉确定性（intuitive certainties）的。这本来是经验的长处，现在成了对创造性“知性想象”的限制，当然要接受创造性“知性想象”的挑战。福柯曾经谈到，知识（knowledge）是有其限制的，知识也不想超越其限制，因此它知道自己的边界何在，并小心翼翼地守护着自己的边界；批判（critique）则不同，它要尽其可能超越对知识的限制，而不是墨守成规。前者显然属于欧洲哲学中的经验哲学领域，后者显然属

于想象哲学的范畴。在这里，经验哲学与想象哲学的对峙一望便知。许多法国哲学家，包括列维纳斯、科利尔和巴迪欧在内的法国哲学家努力调和两者间的矛盾，把现象学经验（phenomenological experience）与解构性创造（deconstructive creativity）融为一体。

阅读分析哲学著作并不困难，阅读欧陆哲学著作却甚为不易。前者清晰透彻，后者艰深晦涩。分析哲学家大多对读者“心怀善念”，以读者为取向（reader oriented），写作平易近人，读来轻松自如，因此常常成为介绍其他哲学（包括欧陆哲学）的最佳“二传手”。无论多么艰深的哲学著作，一经美国分析哲学家之手，必定成为条理清晰的脍炙人口之作。在这方面，欧陆哲学不仅“不为”，而且“不能”。你可以用威拉德·蒯因、约翰·罗尔斯和索尔·克里普克的语言和笔触，得心应手、游刃有余地介绍海德格尔、德里达和德勒兹的著作，却不能反其而行之。从这个意义上说，分析哲学可谓哲学的“通用之语”（lingua franca）。绕道美国，借助于分析哲学家之手，了解欧陆哲学，已经成为全世界的哲学“丝绸之道”。

阅读齐泽克的哲学著作，既能获得欧陆哲学的精髓，又能感受分析哲学的轻松，可谓一举两得。他是欧陆哲学家，但他是用英文写作的欧陆哲学家。

最后感谢北京凤凰壹力文化发展有限公司的兴安先生和赵延召编辑。感谢兴安先生的信任，感谢赵编辑的认真，更感谢他们对我国文化事业发展的热忱。惭愧的是，本人才疏学浅，能力有限，虽已尽力，结果还是难如人意。如有不当，还望指正。鞠躬。敬礼。作揖。